الاجتهاد

مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

الملف

التوحُّد والانقسام والاستيعاب في المجال الحضاري العربي الإسلامي « II »

موتجومري وات

ويلفريد ماديلونغ
علي زيعور
سعيد بنسعيد العلوي
عبد اللطيف حسيني
محمد نور الدين أفاية
ابراهيم البيومي غانم
محمد بن المقدّم
الحسين بولقطيب
مصطفى النيفر
ابو بكر باقادر

دار الاجتهاد
بيروت

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد العشرون

السنة الخامسة

صيف العام 1993م 1414 هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 ـــ بيروت ـــ لبنان ـــ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ـــ بناية برج الكارلتون ـــ الطابق الثاني

الاشتراك السنوي:
ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.
ـ الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:
١ ـ اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation, and Publication

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٢٢٩٥٧، ٠١، ٠٤، ٠٠ دولار اميركي
البنك السعودي اللبناني-الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE -
ص.ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

الانقسام الثقافي وثقافة الانقسام

التحرير

كشفت حرب الخليج الثانية عن انقسامٍ عميقٍ في المجال العربي يتجاوز النزاعات السياسية الظاهرة ليصل إلى الثقافة التي كان المظنون أنه تسودُها إجماعاتٌ في المسائل الكبرى، وتخلو توجهاتُ البارزين في نطاقها من حزازات السياسيين الحاكمين والمعارضين. فقد عادت للأذهان تلك الثُنائيات التي تطارحها المثقفون طوال عقدينٍ من الزمان: الحداثة في مواجهة التقليد، والعروبةُ في مواجهة الإسلام، والبنيوية في مواجهة التاريخانية. فالانقسامُ في الرأي حول الحرب بدا باعتباره استمراراً لما كان قبلها ولم يَحُدثْ على حواشيها. ذلك أنّ «الحداثة» صُوِّرت باعتبارها فلسفةً شاملةً للوجود يتوقَّفُ عليها أن نبقى أو نفنى. هي جوهرٌ ثابتٌ جالبٌ للتقدم ودخول المستقبل؛ بينما بدا التقليد عالماً ماضياً ومُنْقضياً التشبُّثُ به في الثقافة والاجتماع هو علةُ العِلَل فيما أصابنا ويصيبُنا من انتكاساتٍ ووجوه تخلُّفٍ عن العصر ومجريات العالم المعاصر. وصُوِّرت العروبةُ باعتبارها ظاهرةً حديثةً كسائر الظواهر القومية، لا بُدَّ لكي تستقيم في نطاق الحداثة أن يتنحّى الإسلام / الدين، والإسلام / المجتمع عن مجالها. حتى إذا سادت الجذريةُ النقديةُ إشتراكيَّها وليبراليُّها قيل إنّ العروبة هي أيضاً محلّ اتّهام للبقايا الإسلامية فيها من جهة، ولأنّ «العصر» ـ هذا المجهول الكبير ـ تجاوز القوميات أيضاً. وواجَهَ المنهجُ البنيويُّ في القراءة هو أيضاً التاريخانية المتجذِّرة باعتباره الأكثر حداثةً، والأكثر استجابةً لمتطلبات العصر. فالأمر أمر البنيات أو البنى، وليس الظواهر التاريخية. والمسائل لا تُفْهَمُ في سياقاتها التاريخية؛ بل في «آليات اشتغالها» التي تفسّرُ ذاتها بذاتها.

وما ظهر ذلك كُلُّهُ في البحوث الاجتماعية الميدانية؛ بل في الكتابات الأدبية والتاريخية، وفي الدراسات التاريخية، وتاريخ الفكر على الخصوص، وفي البدعة المسمَّاة بالدراسات الاستطلاعية. فما كُتبت في مجالٍ ثقافيٍّ حديث دراساتٌ في التاريخ، وتاريخ الفكر، بقدر ما كُتب في ذلك في المجال الثقافي العربي، أو المكتوب بالعربية. فقد استمرّ أساتذة الجامعات العرب (وعلى الخصوص بمصر) يُنْتجون في التاريخ كتباً مدرسيةً أخبارية؛ في حين كانت الظاهرةُ الجديدةُ في هذا المجال الانصراف للكتابة في تاريخ الفكر العربي قديمة وحديثة. وما أصغت الكتابات الجديدة تلك للمقتضيات البحثية بل كان همّها الأمر الأيديولوجي بالدرجة الأولى. فتحت دعوى إعادة النظر الجذرية سقطت التاريخانية الماركسية المحدَّثة في فخّ الأكثرية الجامدة، والأقلية صاحبة المصلحة في التغيير. ونتجت عن ذلك دعاوى سياسية وثقافية بالنسبة للفئات صاحبة المصلحة في التغيير في الحاضر، أي صاحبة المشروعية في الثقافة والسلطة. أما القليلون الذين نَجوا نِسبياً من التاريخانية في الثمانينات فقد انصرفوا لتصنيفية تلتهم التاريخ والحاضر لصالح «ترتيبات» و«استنتاجات منطقية» غير بحثية وغير ميدانية في تاريخ الفكر والاجتماعيات. واخترقت ذلك كلّه الثنائيات السائدة عن الجواهر الثابتة للحداثة والتقليد، والعقلانية أو التنويرية والظلامية، والعروبة والإسلام... الخ.

وتساوق ذلك مع إفلاس المشروع العربي في مواجهة المشروع الصهيوني، وفي مواجهة ظروف العصر على المستويات كلّها. وخلَّف الجمود الفكري والسياسي فَقْراً ثقافياً عبّرت عنه تلك الثُنائيات بوضوحٍ وجلاء. وازدادت وطأةُ «الحتميات» التي ينتجها الحصار، وينتجها الجوُّ الثقافي المُقْبِض، الذي مهّد له التقدميون الماركسيون منذ الستينات. فهناك حتمية الحلّ الإشتراكي على المستوى الاجتماعي الثقافي، والعقائدية السياسية المتستّرة بها. ومعنياً مع أجواء الحتميات تلك «نضجت» حتمية الحلّ الإسلامي في السبعينات؛ يدفع إليها المأزق العامّ، والفقر الثقافي الذي يَسُدُّ الأفُق. وطلعت علينا أو نزلت بنا التسعينات وقد تضخمت الحتمية الثانية، وحتمية السلطان؛ وبقي البؤس الثقافي سائداً.

II

في أواخر السبعينات أسّس بعض الدارسين المسلمين معهداً بأمريكا اتخذ هدفاً له «أسلمة العلوم». وساوقت ذلك أو لحقته ظواهر كثيرةٌ اتخذت الأسلمة أو الإسلامية عنواناً في الاقتصاد والفنون والثقافة والفكر والتجارة، والحياة العادية للناس خاصِّها وعامِّها. وليس الغريب أن تحدث «صحوةٌ إسلاميةٌ» كما سُمِّيت أحياناً في وسائل الإعلام. فنحن مسلمون ثقافةً وتاريخاً وهويةً ومصيراً لكنّ الغريب أن تتّخذ تلك الأشكال النافرة أحياناً والكاريكاتورية أحياناً أخرى. والغريب أن تُصبح جزءًا من حالتي الجمود والانقسام السائدتين. فالإسلاميةُ التي تنتشر بيننا نحن المسلمين اليوم ظاهرة شديدةُ الحداثة لا تتصل بالإسلام الذي نعرفه إلاّ من حيث **الرموز والشعائر**؛ بل إنّ الشعائر ذاتها صارت رموزاً. إنها غربةٌ وغرابة؛ ليس لأنها «غير إسلامية»؛ بل لأنها نوعٌ جديدٌ من الإسلام ما عرفته الحركات الإحيائية الإسلامية القديمة والحديثة. فالإسلام شأنه في ذلك شأن سائر ديانات التوحيد عرف حركاتٍ إحيائية وأخرى إصلاحية عبر تاريخه الطويل. ومع أنّ الحركات الإحيائية في الأصل ليست سياسية؛ لكنّ اتساع تأثيراتها الاجتماعية قد يجعلها تخوض في الشأن السياسي وإن لم تهدف لذلك في البداية. في حين تبشّر الحركات الإصلاحية عادةً بنهوضٍ مقبلٍ أو محاولةٍ لذلك. وظاهرة الإسلامية الصاعدة الآن ليست هذا ولا ذاك. بل أنها أحرى أن تُفهم باعتبارها خوفاً صاعقاً من المتغيرات الضخمة التي أحدثها فينا العالم والعصر. خوفٌ دفع للهروب إلى الإمام بشعاراتٍ ورموزٍ أليفةٍ تبقى رموزاً فقط ولا تدخل في السياق الحقيقي الذي ظهرت فيه تلك الحركات، كما لا يمكن أن تشكل أهدافاً اجتماعيةً أو سياسيةً ممكنة التحقيق. إنها الأزمة التي ضاءلت من وهج مشروع الأمة الحديث للإستقلال والكفاية والتقدم، وأنتجت الراديكالية من شتى الألوان. وشرذمت مساحتنا وقسّمتها بحيث صار إسلامنا أيضاً جزءًا من تلك الشرذمة.

III

وأنتج الخطابُ الإسلاميُّ خطابه النقيض. فقد انصرف اليساريون والعلمانيون والقوميون التقدميون لنقد الخطاب الإسلامي من منطلقاتٍ ليبرالية. هم المنتجون

للحتميات الأولى، وممثلوها الحقيقيون؛ صاروا فجأةً ديمقراطيين ومتنورين وعصريين؛ وخصومهم على الساحتين الاجتماعية والسياسية. وعندما اشتدّ الصراع على الساحة السياسية بين الأنظمة والإسلاميين انحاز الجميع إلى العصرية التقدمية التي ما لقوها في غير المسيطرين باستثناء أولئك المسيطرين الذين لا يحبهم النظام العالمي السائد. فإذا كانت الثنائية السابقة: التقليد والحداثة، والإسلام والعروبة؛ فإنّ الثنائية الحالية: الإسلام أو العصر. ومن المؤسف أن لا يكون العلمانيون والليبراليون الجدد وحسب هم الذين يحملونه؛ بل إنّ الإسلاميين يحملونه أيضاً ولكنْ باتجاهٍ معاكس. فإذا كان الإسلاميون الجدد حتميين، فإنّ الليبراليين الجدد لم يفارقوا الحتميات التي شاركوا في إنتاجها في الستينات. لكنها وقتها كانت تغمغم ولا تصرّح فتتحدث عن الرجعية والبورجوازية؛ وهي تصرّح الآن بأنّ المقصود الإسلام لأنه بطبيعته ظلاميٌّ ومتخلّف. وقد أفضى بهم هذا التحليل «العلمي» إلى فكرة «التخلف الذاتي» التي تعني أننا متخلفون لسماتٍ وأوضاع وأفكار معشعشة في مجتمعاتنا وليس لظروفٍ تاريخية معينة. فظهرت ثنائية مولّدة: **التخلف الذاتي** في مواجهة **الأفكار المستورَدة**. الأفكار المستوردة بضاعة الإسلاميين المُزْجاة وبعض القوميين، والتخلف الذاتي بضاعة خصومهم من الليبراليين الجدد.

لذا تسود بيئاتنا الثقافية اليوم ثقافةٌ انقسامية لا تزال تغصُّ بالحتميات وبالتالي بالمتناقضات. بل الأحرى القول إنها ليست ثقافةً فالثقافة عُرْفٌ واحتمالٌ وبناءٌ واختلاف، إنها إمكانيةٌ، وليست عقائدية، وإن اتخذت بعضُ جوانبها شكل المسلّمات. وليس من السهل ولا من المستطاع التنبّؤ متى ينقضي هذا الجوّ الانقسامي أو تخفّ وطأته. لكنّ الواضح أنّ الاتجاهات الفكرية الموجودة ليس بيدها مفتاح الموقف، ولا كانت هي سببه. ووسط الموقف المتأزّم في السياسة والاجتماع، والمتأزم على مستوى الرموز والوجود التاريخي لأمتنا، لا معدى عن التغيير ـ لكنْ لا أُفُق يمكن التطلع نحوه.

الجماعة والفِرَق (*)

مونتجمري وات

تعالج هذه المقالة المفهوم الذي اصطنعه العلماء المسلمون في عصور الإسلام الوسيط للأُمّة في الإسلام وعلاقتها بالفِرَق. وكلمة الفِرَق هنا تحمل المعنى نفسه الذي استعمله مؤلفو كتب الفِرَق كالأشعري (ت. 935م) في كتابه « مقالات الإسلاميين » والبغدادي (ت. 1037م) في « الفَرْق بين الفِرَق » والشهرستاني (ت. 1153م) في « المِلَل والنِحَل ». كما يتعلق جزءٌ ثانويٌّ من الموضوع نفسه بالتباين بين المفهوم الذي آستنبطه العلماء المسلمون والمفهوم الذي يحاول الدارسون الأوروبيون والأميركيون المعاصرون تكوينه. وجوهر التباين يعتمد على قبول العلماء المعاصرين لفكرة التطور، في حين أنّ علماء القرون الوسطى المسلمين يجدونها فكرةً مقيتة. وكما هو معروف؛ فإنّ مفرد « هرطقة » مرادفٌ لمفرد « بدعة » في العربية، حيث يكمن « الابتداع » أو « الإحداث » في أساسِ معناها. وترجع كراهية التغيير والتجديد الراسخة في الروح العربية إلى ما قبل الإسلام عندما كان المثال المقبول اتباعاً دقيقاً لأعراف القبيلة أو العشيرة. وانسجاماً مع هذا الموقف فإنّ علماء الإسلام الوسيط تجنبوا أية اقتراحات لتطوير العقيدة الإسلامية وطرحوا بالمقابل مفهوم العقيدة المتراصة والمتناغمة، وهو مفهوم تقبّلته خلال القرون جماهير واسعة من المسلمين، وخرجت عليه في بعض الأحيان جماعاتٌ ممن سُمُّوا بالفِرَق.

هناك حقيقةٌ غريبةٌ يمكن لنا اعتمادها بدايةً ملائمةً لمناقشة هذا الموضوع، وهي أنه

(*) عن W.M. Watt: Early Islam. Collected Articles 1990 والمقالة من ترجمة ناهد جعفر.

عموماً كان يُتوقَّع من العلماء المسلمين أن يحاولوا التقليل من عدد الفِرَق وأن لا يستفيضوا في الحديث عنها؛ ولكننا نجد عكس ذلك تماماً، فالمؤلفون الذين أشرنا إليهم ضخّموا عدد تلك الفِرَق. ولقد كان إغنتس جولدزيهر Goldziher، المستشرق المجري الكبير، أولَ من لاحظ هذه الظاهرة، وربطها بحديثٍ متداولٍ وردت أقدمُ صِيَغِهِ عند الدارمي؛ وفيه يقول الرسول: « ألم ينقسم أهل الكتاب من قبلكم إلى اثنتين وسبعين ملّة (وفي روايةٍ: فرقة)؟ وستفترق هذه الأمة إلى ثلاثٍ وسبعين ملّة، كلها في النار إلاّ واحدةً في الجنة»[1]. وهناك رواياتٌ أُخرى كثيرة لهذا الحديث، أشهرها التي جاء فيها أنّ اليهود انقسموا إلى إحدى وسبعين ملة والمسيحيين إلى اثنتين وسبعين، أمّا المسلمون فسينقسمون إلى ثلاث وسبعين.

ويتابع جولدزيهر مناقشته بالذهاب إلى أنّ هذا الحديث قد ظهر نتيجة سوء فهم لحديثٍ مُشابهٍ موجود في صحيح البخاري ومسلم. ففي رواية البخاري أنّ النبيَّ محمداً قال: « ... الإيمان بضع وسبعون شعبة، والتواضع شعبةٌ من شعب الإيمان »[2]. وهناك أيضاً أحاديث جاء فيها أن لليهودية إحدى وسبعين فضيلة وللمسيحية اثنتين وسبعين فضيلة وللإسلام ثلاثاً وسبعين فضيلة. ويلاقي ذهاب جولدزيهر إلى أن حديث الفِرَق قد ظهر إثر سوء فهمٍ للأحاديث الشريفة عن الثلاث وسبعين فضيلة بعض المعقولية للوهلة الأولى. إذ إنه من الصعب أن ندرك لماذا يريد مؤسس ديانة ما أن يتباهى بأعداد الفرق التي تنقسم إليها أمته. وإذا افترضنا أنّ الحديث قد اخترعه مسلمون متأخرون، فسوف تواجهنا نفس الصعوبة في إدراك لِمَ يريدون التباهي بتعددية الفرق؟!

على الرغم من ذلك، يظهر جلياً عند درسنا لكتب الفرق، أن الحديث المتعلق بالفرق، له قيمة إيجابية لدى المؤلفين. فمنذ زمن البغدادي على الأقل، وما بعد، وعى المؤلفون الحديث المأثور، ورتبوا كلامهم عن الفرق بحيث يصير لديهم اثنتان وسبعون فرقة منشقّة. فالبغدادي في مقدمته لكتابه « الفرق بين الفرق » يورد أشكالاً عدة

(1) I. Goldziher, «le denombrement des sectes musulmanes», Revue de L'Histoire des Religions, XXVI (1892) 129 ff.; cf. Vorlesungen über den Islam 2nd ed.; Heidelberg, 1925, 188 f.

(2) C.f A.J. Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Leiden, 1927, s.v "Modesty".

للحديث الشريف، وفي نيته أن يورد اثنتين وسبعين فرقة منشقة ويشرح بِدَعَها، ومن ثم يورد عقيدة الفرقة الناجية. ولكننا نواجه صعوبةً في تحديد الثنتين والسبعين فرقة الموجودة في لائحته، لأنّ هناك بعض التناقض بين الفرق التي يسميها وتلك التي يصفها فعلاً. فهو يزيد بدون داع من عدد الفرق بتصويره كل شخصية رئيسية عند المعتزلة على أنها مؤسِّسةٌ لفرقة، بينما ينقص في أماكن أخرى من ذلك العدد بتأكيده على أنّ كثيراً منهم هراطقة وضعوا أنفسهم خارج الإسلام كلّه. وينهج الشهرستاني نهجاً مشابهاً.

وبما أنّ الحديث الشريف عن الفرق له هذه الأهمية الإيجابية لدى مؤلفي كتب الفرق، فمن غير المحتمل أن يكون قد انبثق نتيجة سوء فهم محضٍ للحديث الشريف عن الفضائل. إذ يبدو أن تعديلاً متعمداً قد أُجري على الحديث ليلائم حاجةً ما للجماعة. وربما أمكننا معرفة شيءٍ ما عن تلك الحاجة إذا درسنا حقيقةً غريبةً أخرى في كتب الفرق، وهي أنّ مؤلفي تلك الكتب ذهبوا في نهجهم ضد العرف العام لدى العلماء المسلمين بعدم وصف أو تفسير آراء أولئك الذين هم على خلاف معهم، وبعدم اعتبارهم ذلك قضيةً ذات شأن جوهري، بل نراهم يركّزون على دحضهم. وهذا موقف عربي راسخ تبيّنه الأقصوصة التي تناولت قرار عمر بإحراق مكتبة الإسكندرية الأكاديمية الكبيرة. فعندما سئل عما يجب فعله بالكتب أجاب: « إذا كانت تتفق مع ما جاء في القرآن فهي غير ضرورية، وإذا كان مخالفةً له فهي خطرة، ولذا ففي الحالتين يجب أن تُدَمَّر ». ولقد انتقد أحمد بن حنبل بطريقةٍ مشابهةٍ كتاب المحاسبي في الردّ على المعتزلة على أساس أنه بدأ بعرض آرائهم، واعتبر أن هذا الأسلوب غير حكيم، إذ ربما قرأ المرء العقائد الخاطئة وتأثر بها، ولعله لا يقرأ أو يقدّر الآراء الداحضة لها. وحيث إن الموقف العام كان عديم الاهتمام بالعقائد الخاطئة بصرف النظر عن إبراز الأخطاء، فإنه من الجدير بالملاحظة أن كتباً بأكملها قد تكرست لعرض الآراء التي اعتُبرت ضالّة. فالبغدادي، في الواقع، وضع قائمةً بأغلاط كل فرقة، كما أن كتاب ابن حزم عن الفرق تضمن على العموم حججاً ضدهم، بينما اكتفى الأشعري والشهرستاني بالعرض والإيضاح.

ولا شك أن أحد أسباب الاهتمام الذي أبداه المؤلفون في وصف الفرق هو التعريف بالعقيدة السنية الحقيقية من خلال مقارنتها بالآراء الهرطقية. وعقيدة « الكسب » لدى الأشعريين مثل واضح على ذلك، وفيها أن كل فعل إنساني قد خلقه الله واكتسبه

الإنسان. فمع أنه من الممكن تفسير تلك العقيدة بمفردها، إلا أنها ستُفهم بوضوح أكثر إذا نُظر إليها كوسط بين طرفي ينيض؛ الطرف الأول أو العقيدة القدرية تقول إن الإنسان يخلق أفعاله كلها، أما الطرف الثاني أو عقيدة الجبر فتعتبر أن الإنسان مسيّر بأفعاله بنفس المفهوم الذي يفعل فيه الحجر حين يسقط أو الريح عندما تهب. ولكنّ الآراء الهرطقية ليست مفيدة في إبراز التباين مع العقيدة الصحيحة فحسب، بل إن صيغة العقيدة السنية جاءت ـ تاريخياً ـ نتيجة تصحيح الهرطقية أو رفضها. وقد كان رأي الخوارج في إقصاء صاحب الكبيرة عن الجماعة أحد الحوافز لإثارة أكثر المناقشات الدينية المبكرة في الإسلام.

نكتفي هنا بهذا القدر من الأسباب التي جعلت أولئك الرجال يكتبون كتبهم عن الفرق، ولنحاول الآن تصور الأوضاع التي واجهت أولئك الكتاب والتي عالجوها بأسلوبهم الخاص. فظاهرة الإسلام كديانة حتى أيام الأشعري، شكّلت تركيبة معقدة وواسعة نجد ضمنها ثلاث مجموعات ذات أهمية خاصة لدراسة تطور العقيدة. **أولاً** كانت هناك مجموعات محددة من الثوار ضد الدولة بنوا ثورتهم على المبادىء الدينية، ومن هؤلاء مجموعات الخوارج مثل الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق، ومجموعات الشيعة كأنصار زيد بن علي. مع أنّ المجموعات الأخيرة لم تكن متجانسةً مذهبياً كالخوارج. **ثانياً** هناك مجموعات وأفراد اتهمهم الأمويون بالقيام بنشاطات تخريبية، ولكنهم أُعدموا أو عُوقبوا بطريقةٍ أو بأخرى قبل أن يقوموا بأي نشاط ثوري، وغيلان الدمشقي مَثَّلَ على هذه المجموعة. والمعلومات التاريخية متوافرةٌ عن تلك المجموعتين، أي الخوارج الفعليين، ومن يُشتبَهُ بإمكان خروجهم، كما أنّ مؤلّفي كتب الفرق كانوا على اطّلاعٍ عليها.

في المرتبة الثالثة لدينا عددٌ كبيرٌ من الرجال الذين أبدوا اهتماماً بالدين وناقشوا المسائل الدينية فيما بينهم، وكوّن بعضُهم في القرن الأول من العصر العباسي، مجموعاتٍ يمكن أن نطلق عليها اسم « المدارس » لأنهم أجمعوا فيما بينهم على رأيٍ أو أكثر من الآراء الهرطقية، ومن هؤلاء بعض علماء الخوارج المتأخرين غير الثوريين، والمعتزلة. وإضافةً إلى ذلك، هناك آخرون عُرفوا بأصحاب الحديث أو القضاة، الذين كوّنوا ما أسماه شاخت بـ «المدارس الفقهية القديمة». ولما كان الرجال المتديّنون ليسوا حُجّةً في رواية الأحاديث الشريفة أو الاجتهاد في الشريعة، فلعله من الأفضل أن نتحدث عن « حركة دينية عامة »؛ فقليلٌ من رجال هذه الحركة أُلصقت به صفة

الهرطقة (= الابتداع) على الرغم من أن بعضهم كان يؤيد عقائد هرطقية معينة. ومع أن الإسلام في العصور المتأخرة مال إلى اعتبار كل أولئك الرجال علماء موثوقاً بهم إلى حد ما، وأنهم لعبوا دوراً هاماً في ينقل التراث الإسلامي الديني، إلاّ أنّ كلَّ ما حملوه من آراء مميّزة قد تم حَجْبُهُ أو التحدُّثُ عنه بطريقةٍ تقوّم بعض ما فيه من انحراف. وهكذا خُلق الانطباع بأنّ هذه الحركة الدينية العامة كانت متناغمة كلياً.

إن المستشرق الغربي المعاصر ينظر إلى هذه التركيبة المعقدة للحقائق الدينية باهتماماتٍ مختلفة. فهو يميل إلى الاهتمام قبل أي شيء بتطور الفكر الإسلامي الذي حاول العلماء المسلمون حجبه. ولذا عليه أن يعي الافتراضات المسبقة وأساليب مؤلفي كتب الفرق حتى لا تضلله الادعاءات الكامنة في أقوالهم. فهو مثلاً سيفتش عن الاختلافات في وجهات النظر ضمن الحركة الدينية العامة وسوف يجد بعضاً منها؛ كما أنه لن يُسلِّم بوجود أي جوهر عامٍّ ومعتَرَفٍ به للعقيدة السنية خلال القرن الإسلامي الأول أو حتى القرن الثاني. إضافةً إلى ذلك، فإنه سيشكُّ كثيراً في أسماء الفِرَق وسيحاول دوماً التكهن بما كانت تعنيه للشخص الذي أطلق الاسم. فهو لن يفترض أنّ فرقةً ما قد تكوّنت فقط لأنّ العلماء المسلمين تحدّثوا عنها، بل من الطبيعي أن يأخذ بعين الاعتبار آراءَ نُسِبت إلى أفرادٍ معيَّنين ويعتبرها جديرةً بالثقة أكثر من الآراء المنسوبة إلى الفِرَقِ ككل. وسنخصِّصُ ما تبقّى من هذا المقال لمعالجة كيفية مقاربة مؤلِّفي كتب الفرق لأسماء الفرق.

النقطة الأولى هي أن كثيراً من أسماء الفرق كانت عبارةً عن ألقابٍ سلبية يُنبزُ بها الخصوم في ذروة الخلاف الديني، ووصمة الخزي الديني معروفةٌ بقوتها. ومن الأمثلة الجيدة، فرقة القدرية التي سبق وأشرنا إلى أنها تؤمن بأن الأفعال الإنسانية الاختيارية ليست مقدَّرةً من الله بل هي مخلوقةٌ للإنسان نفسه. لقد كان القدريون الأوائل خصوماً سياسيين للأمويين، ولكنّ آراءهم اعتنقها أيضاً علماء دين متأخرون. ومن أبرزهم المجموعة المعروفة بالمعتزلة. ولقد برزت صعابٌ في تفسير معنى الاسم عندما اتّضح أنّ عمرو بن عبيد، الذي يُعتبر أحد مؤسسي المعتزلة وبالتالي قدرياً، قد ألّف كتاباً عنوانه « الردّ على القدرية ». كيف يمكن تفسير ذلك؟ هل كان في الأصل سنياً عادياً ومن ثم تحول إلى الموقف القدري؟ وهل ألّف هذا الكتاب قبل تحوله؟ ولكنّ هذه فرضية بعيدة الاحتمال ولا حاجة لتبنّيها، فعمرو بن عبيد، وبكل بساطة، كان يُطلق اسماً بغيضاً على

خصومه، ولو سُئل لقال إنّ هذا مناسبٌ لهم أكثر لأنهم كانوا يُصرون دائماً على إثبات القضاء والقدر. لقد توفي عمرو حوالي العام 760م، ولكنّ آثار الخلاف حول الاستعمال الصحيح لذلك المصطلح ظهرت في أعمال ابن قتيبة والأشعري بعد مُضِيٍّ أكثر من قرنٍ على ذلك، حين جادلا بأنّ القدريين هم أولئك الذين يؤكدون أنهم يقررون أفعالهم بأنفسهم، لا أولئك الذين يُثبتون فكرة القضاء والقدر (1).

إن استعمال ألقاب الذمّ في يومنا هذا قد يكون مألوفاً أكثر في مجال السياسة، حيث نجد بعض المعاصرين لا يترددون باستعمال أي اسم من شأنه تشويه سمعة إنسانٍ ما في أعين الجماهير، لأنه لا توجد أية دقة علمية أو موضوعية في اختيار الأسماء. فاللقب السيء يلتصق بالرجل إذا وُجد أمرٌ تافهٌ يبرر ذلك. وكثيرٌ من هذا صحيح في الخلاف الديني الإسلامي، مما يستتبع أن أحداً لا يمكنه ببساطة تشكيل قائمةٍ بأسماء الذين أُلصقت بهم ألقابٌ ما، ثم يستنتج أنهم يكوّنون فرقة. فمن الصعب أن نجعل الأشعري وعمرو بن عبيد عضوين في الفرقة نفسها حتى ولو كان يُطلق عليهما لقب القدرية. وعلى الباحث الحديث أن يسأل دوماً عمّن أطلق الاسم، وأن يتذكر أيضاً أن مؤلفي كتب الفرق المسلمين قد استخدموا المؤلفات الجدالية مصادر لهم، واعتمدوا، في بعض الأحيان، أسماء الفرق الموجودة فيها بمعناها الظاهري. ومع أنهم وقعوا في أخطاء أقل مما كان متوقعاً، إلاّ أنّ أمراً غريباً أو اثنين قد حدثا فعلاً.

حين تكون التطبيقات المختلفة لاسم ما قريبةً من بعضها، فإنّ خطر التشويش يزداد. ومن الممكن توضيح ذلك في حالة الجَبرية أو المُجبِرة التي تُعتبر غالباً مناقضةً للقدرية. فالمعتزلة وغيرهم من القدريين (بالمعنى العام) أطلقوا اسم المجبرة على كل من أنكر عقيدتهم في الأعمال الإنسانية، مما يعني أنهم أدخلوا تحت هذا التعبير أغلب أهل السُّنة من المحدّثين إلى الفقهاء إلى الأشاعرة والماتُريدية ـ وهي مدرسةٌ من متكلمي السنة تُعتبر عادةً موازيةً للأشعرية. ولقد اتهمت الأشعرية في بعض الأحيان باعتناق عقيدة الجبر المميِّزة للجبرية، على الرغم من أنّ الأشعرية تعتبر نفسها بعيدةً كلَّ البعد عن مثل تلك الهرطقة. أخيراً، وكما سبق ولاحظنا، فإنّ الأشاعرة دافعوا عن أنفسهم بالتأكيد على أنّ

(1) C.F.G. lecomte le traite des divergences du hadit d'Ibn Qutayba, Damascu, 1962, 91; R.J. McCarthy, The Theology of al-Asharri, Beirut, 1953, 74f. For ᶜAmr cf. Ibn Khallikan Biographical Dictionary, trans. Wm. MacGuckin de Slane, London, 1961, II, 395.

عقيدتهم المتعلقة بالكسب تقع في الوسط بين عقائد القدرية من جهة وعقائد الجبرية أو المجبرة من جهةٍ أخرى. ولكن ماذا يمكن للأشعرية أن يكونوا قد عنوا بهذا التعبير؟ فالشهرستاني، وهو أشعري من مؤلفي كتب الفرق، يتبنى ترتيباً يميز فيه بين الجبرية المحضة والأخرى المعتدلة. والرأي الخاص بالجبرية المحضة هو أن الإنسان لا يقوم بأي عمل في الواقع، وإنما يعمل ذلك بشكل مجازي، وهو رأيٌ يُستغرب أن يعتنق أحدٌ على الإطلاق؛ ويظهر أن المثل الوحيد الذي يعطيه الشهرستاني على الجبرية المحضة هو فرقة تُعرف بالجهمية.

عندما تُدرس بدقة المادة الأولى عن هذه الفرقة المزعومة المسماة بالجهمية، يتضح أنها اختُلقت كلياً من قِبَل مؤلفي كتب الفرق. إذ لم يكن هناك أبداً فرقة بهذا الاسم، ولكن أولئك المؤلفين كوّنوا تلك الفرقة، من ألقاب النبز، ومن ردات الفعل الدفاعية للذين أُلصقت بهم تلك الألقاب. فجهم بن صفوان، المؤسِّس المفترض لهذه الفرقة، كان موجوداً حتماً، ولكن لم يكن هناك أعضاء في تلك الفرقة سواه. ومع أنه وُجدت قائمةٌ بالأشخاص المعتَبَرين تابعين أو أنصاراً لجهم في عقيدة ابن بطة (الإبانة)، وهو مؤلّف حنبلي من القرن العاشر الميلادي، إلاّ أنّ الأسماء الواردة في تلك القائمة تعود لرجال معروفين بكونهم من المعتزلة. كما نُسب إلى بشر المريسي (ت. 833م) نشرُ العقائد الجهمية، ولكن قيل إنّ ذلك حدث بعد ترجمة الكتب اليونانية، ولذا يمكن تأريخها ما بين عامي 800 م و 820 م، أو بعد ذلك. على كل حال، ليست هناك معلومات عن الرابط بين بشر وجهم الذي توفي عام 746م. فجهم يوصف بأنه « كاتب » الحارث بن سُريج الذي قاد ثورةً في شرقي خراسان ضد الأمويين من عام 734م إلى 746م، ولذا ربما نُظر إليه على أنه الداعية الفكري لتلك الثورة التي أعلنت أنها تهدف إلى حكومة متطابقة مع « كتاب الله وسنّة رسوله »، مع أنه يمكن الإشارة إلى أن ذلك الأعلان لم يمنعهم تكراراً من عقد حلفٍ مع الأتراك الوثنيين ضد المسلمين الآخرين.

على كلٍّ، ليس هذا بالمكان المناسب لمناقشة هذه المسألة بتفصيل كبير، ولكن على أساس المراجع الأولية التي جاءت في المقالة عن «الجهمية» في الطبعة الثانية من الموسوعة الإسلامية، ربما تمكّنا من محاولة تقديم بناء حدسي لمجرى الأحداث، حيث يمكن تمييز ثلاث مراحل.

أولاً، وتحت تأثير الأفكار اليونانية التي بدأت تسترعي انتباه المفكرين المسلمين، قدّم بشر المريسي، في حوالي عام 800 م أو بعد ذلك بقليل، بعض الأفكار التي يمكن اعتبارها بوجهٍ عامٍّ معتزليةً، وبخاصّةٍ عندما جزم بخلق القرآن. وبسبب آرائه، أطلق عليه بعض رفاقه في المدرسة الفقهية الحنفية لقب الجهمي، إضافةً إلى عددٍ كبيرٍ من المحدّثين وخاصةً أولئك الذين ارتبطوا لاحقاً بأحمد بن حنبل. كما أطلقت تلك المجموعة الأخيرة اسم الجهمي على كلٍّ من وافق على التبني الرسمي في عهد المأمون للعقيدة القائلة بأنّ القرآن هو كلمة الله المخلوقة. ولا شكّ أنّ إطلاق اسم الجهمي على شخصٍ ما كان أمراً مكروهاً، ولكنّ سبب ذلك غير واضح، مع أنه قد يعود لتورط جهم في عقد حلفٍ مع الوثنيين التُرك ضد المسلمين. ولقد ورد اسم الجهمية أول الأمر، في أول وأقصر أشكال كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب لأبي حنيفة، والذي أرّخه ڤينسنك حوالي العام 750م، وربما كان بعد ذلك، حيث جاء في المقالة العاشرة أنّ إنكار عذاب القبر يُعَدّ علامةً مميّزةً للجهمية؛ ولقد قال بعض الأشخاص المعدودين من ضمن المعتزلة بالشيء نفسه.

ومن الممكن تتبُّعُ المرحلة **الثانية** في مؤلفات الخياط المعتزلي، في النصف الثاني من القرن التاسع، وبخاصةٍ في كتابه « كتاب الانتصار » حيث يعلن أنّ اسم المعتزلة لا يُطْلَقُ بدقّةٍ إلاّ على الذين يعتنقون الأصول الخمسة التي يحدِّدُها. وهو يعترف بأن العامة تعتبر جهماً من المعتزلة لأنه يؤمن بخلق القرآن، ولكنه يصر على أن هذا ما هو إلا واحد من الأصول الخمسة (أي التوحيد)؛ فالذين يقبلون بأصل واحد أو اثنين من الأصول الخمسة ويرفضون الأصول الأخرى ليسوا من المعتزلة، ولذا فهو يلمح إلى أنّ بشراً باعتناقه عقيدة الجبر ورفضه لعقيدة القدر المعتزلية، لا يمكن أن يكون معتزلياً. والشيء نفسه يقال عن آخرين مثل ضرار والنجار اللذين، وإن اعتُبرا عموماً من المعتزلة، إلاّ أنهما أثبتا قضاء الله وَقَدَرَهُ، واعتنقا العقيدة القائلة إنّ كلّ الأفعال مخلوقةٌ لله فشابهوا بذلك عقيدة الأشعريين المتأخرين.

أما المرحلة **الثالثة** فبإمكاننا تبيّنها مع قلة المادة الأصلية عنها، ولذا فإنّ تفسيرها سيكون حدسياً بعض الشيء، لأنّ ما لدينا هو، على الأرجح، ردّ المحدّثين التقليديين على إيحاء ضمني في آراء الخياط الذي لمح إلى أن جهماً قد آمن بعقيدة الجبر، إضافةً إلى أن الخياط اعتبر المحدّثين من المجبرة. وهذا الربط الوثيق بينهم وبين جهم المحتقَر لم يكن محبّذاً عند المحدّثين، ويبدو أنهم قد تفادوا أن يُطلق عليهم لقب الجهمية؛ فأحمد بن

حنبل والحنابلة من جهة، ركّزوا على علاقة جهم بعقيدة خلق القرآن، وهي العقيدة التي رفضوها بقوة، ومن جهةٍ أخرى نرى أنّ الأشعري أو أحد أسلافه قد أبرز رأياً لجهم يتعلق بالأفعال الإنسانية حيث شبّهها بسقوط الحجر. ومن غير المؤكد أن أحداً اعتنق هذا الرأي، ولكنّ مجرد الإفصاح عنه مهّد الطريق لادعاء الأشاعرة المتأخرين أن رأيهم يقع في الوسط بين الجبرية والقدرية.

ونتيجةً لصراع الأسماء ذاك، برزت مادةٌ كثيرةٌ وجدها مؤلّفو كتب الفِرَق مفيدةً في تصنيف آرائهم عن الفرق، مما يجعل الاعتقاد بأنّ جهماً التاريخيَّ قد اعتنق كلَّ الآراء المنسوبة إلى الجهمية، منطوياً على مفارقة تاريخية. فإذا كانت الفرضية التي نحن في صددها صحيحة، فإن هذا يعني أنه لا يمكن لأحدٍ على الإطلاق اعتناق كلِّ هذه الآراء، ولكنّ جهماً والجهمية أصبحا مشجباً مناسباً يعلّق عليه كل شخص الآراء التي لا يود نسبتها إلى مجموعته. فجهم كان رجلاً حقيقياً على الرغم من المعلومات القليلة المتوافرة عنه، ولكنْ من المؤكّد أنه لم تكن هناك، بالمعنى الصحيح، مجموعةٌ أو فرقةٌ عُرفت بالجهمية؛ فقد أطلق الحنابلة هذا الاسم على المعتزلة وعلى آخرين ممن تورطوا في علم الكلام، في حين أن المعتزلة حاولت، من جهتها، حصر هذا الاسم في أولئك الذين خالفوها رأيها بالأفعال الإنسانية. ولكنّ هذه العلاقة مع جهم لم تكن، في الحالتين، واضحةً حتّى النهاية.

يمكننا الآن أن نلتفت وندرس المعتزلة بما أنها ضمت الكثير ممّن أُطلق عليهم اسم الجهمية. فقد علّق جولدزيهر مرة أنه من الخطأ التحدث عن فرقةٍ معتزلية [1]، وقصد بذلك أنهم لم يكوّنوا جماعةً دينيةً منفصلةً مثل الإباضية أو الإمامية الشيعية. فقد كانوا في الواقع أكثر اقتراباً من أية فرقةٍ أُخرى، من تكوين مدرسةٍ دينيةٍ محدَّدةٍ، مع أنّ هذا التحديد قد حدث تدريجياً. وفي ما يلي سردٌ مؤقّتٌ لتاريخ المصطلح المعروف بالمعتزلة.

يبدو أنّ مصطلح المعتزلة كان لقباً أُطلق أولاً على مجموعةٍ لا على أفراد؛ وقد حدث ذلك على الأرجح بعد اعتناق بعض المفكرين الكلاميين للأفكار اليونانية، وطبعاً كان ذلك تقريباً في نفس الوقت الذي شاع فيه لقب الجهمي، مع أنّه لم يكن مكروهاً كالأخير. كما يظهر أنه أُطلق على كل من استخدم الأفكار اليونانية والأساليب الجدلية

(1) Vorlesungen, 189

اليونانية (أو العقلية)، مهما كان موقفه العقائدي العام، ويمكن أن نرجّح حدوث ذلك حوالي العام 800م. ولقد كان ضرار، في وقتٍ ما، الداعية الرئيسي للأسلوب الكلامي اليوناني في البصرة، حيث يُعتقد أنه حاضَر هناك قبل أبي الهُذيل المعتزلي المشهور. ومع أن ضراراً كان يُعتبر على العموم معتزلياً، إلا أن الخياط، كما سبق ورأينا، لم يكن ليسمح بذلك لأنه لم يعتنق الأصول الخمسة.

لقد وجّه بعض المحدّثين نقداً لاذعاً لأولئك الذين استخدموا الأساليب والأفكار اليونانية مع أنهم نالوا حظوةً لدى المأمون وَمَنْ خَلَفه. أمّا في عهد المتوكل، حوالي العام 850م، فقد تغيرت سياسة الدولة، ونال الحظوة نقّـاد الأساليب اليونانية، ويُرجح أنه في تلك الظروف المعادية تجمّع عدد من الرجال وحددوا الأصول الخمسة التي تجعل من الشخص معتزلياً، مما أضفى تماسكاً على المجموعة؛ ومنذ ذلك الوقت وما بعد، أصبحت المعتزلة مدرسةً دينيةً واضحة التحديد. وفي وقتٍ مبكّرٍ، وربما كان ذلك عندما تم لأول مرة استخدام لقبي المعتزلة والجهمية، نرى أن بعض الرجال قد تجنبوا أن يُطلق عليهم لقب جهميين وذلك بادعائهم أنهم من أتباع واحد أو اثنين من أعضاء الحركة الدينية العامة، وهما واصل بن عطاء (ت. 748م) وعمرو بن عبيد (ت. 761م). وقد تكون آراء ذينك الرجلين متشابهةً في عدة نقاطٍ مع آراء أبي الهذيل وآخرين من رؤساء المعتزلة في القرن التاسع، ولكنهما لم يكونا رائدَين في اعتناق الفكر اليوناني، ولذا فالادعاء بأن المعتزلة المتأخرين قد تبعوهما هو بالطبع غير موثّق تاريخياً، ومن المرجّح أنه كان دفاعاً ضد التهمة باتّباع جهم. والقصة المشهورة التي استخدم فيها الحسن البصري كلمة « اعتزلَنا » إشارةً إلى واصل (بن عطاء) ساعدت على محو أي معنى ازدرائي عن مصطلح المعتزلة، وجعلت رجلاً مثل الخياط يفخر بانتمائه إلى تلك المجموعة. وهكذا لم يعد مصطلح المعتزلة يُعتبر نَبْزاً، بل أقرّه الأعضاء كدلالة مميزة لمدرسة دينية محدَّدةٍ، مع أنه من الجدير بالملاحظة أن تلك المدرسة لم تُؤسس بالمعنى الدقيق حتى أيام الخياط تقريباً.

إضافةً إلى ذلك، نجد أن مظاهر أخرى للمشكلة المتعلقة بأسماء الفرق، متمثلةً بالمرجئة أو المرجئين. فأبو حنيفة مثلاً، والذي استمد المذهب الحنفي اسمه منه، اعتُبر من المرجئة، مع أنه من الغريب أن يُصنَّف أحد أعمدة الاتجاه السني باعتباره مبتدعاً. أمّا الصعوبةُ الأخرى فتكمن في أن المرجئة المعروفين لدينا، باستثناء أبي حنيفة وبعض من

أتباعه الرواد، هم رجالٌ غير مشهورين ولا مهمين، في حين أنّ المرجئة، من وجهة النظر العلمية الحديثة، قد أسهمت إسهاماتٍ هامةً في تطور الفكر الإسلامي. كما لوحظ أنّ مؤلفي كتب الفرق قد وجدوا العمل بتصنيف المرجئة غير سهل، فالشهرستاني، مثلاً، مدفوع للتحدث عن مرجئة الخوارج ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية! ولو رغبنا في التعبير عن تلك الحقائق بأسلوب بديل، لأمكننا القول إنّ عقيدة الإرجاء، وهي العقيدة الأساسية لدى المرجئة، قد اتحدت مع عقائد أخرى بطرق مختلفة، ولكنّ هذا يعادل بالطبع الاعتراف بأن المرجئة ليست بفرقة.

وحتى لو جعلنا عقيدة الإرجاء محور تفكيرنا، فسنجد أنه من الممكن فهمها بطرق مختلفة، فالكلمة متعلقة على الأرجح بآية من القرآن الكريم جاء فيها: ﴿**وآخرون مُرْجَوْنَ لأمر الله**﴾ (9 :106-7). ولكن يمكن أيضاً تفسير تلك العقيدة بطرق مختلفة: إذ قد تكون إرجاء محاسبة المُذنبين (أي تركها إلى الله في اليوم الآخر) أو إرجاء أهلية علي للخلافة (أي وضعه بعد عثمان) أو إرجاء الأعمال عن الإيمان (أي اعتبارها في مرتبةٍ أدنى عندما يحين أوان الحساب الأخير للإنسان). إضافةً إلى ذلك، يمكن اعتبار الإرجاء كسببٍ للرجاء، وعندها سيُفسّر على أنه السبب الأول للرجاء (أي لدخول الجنة). ولقد قدّم علماء أوروبيون مثل ڤينسنك [1]، المرجئة على أنها فرقةٌ نشأت من المعارضة لعقيدة الخوارج المتعلقة بإقصاء صاحب الكبيرة عن الجماعة؛ وهذا يعني أنّ الإرجاء في الدرجة الأولى هو ترك الأمر لله فيما يختص بالمذنبين. كما يمكن أيضاً أن يكون أول استعمال لهذا المصطلح متعلقاً بعلي وعثمان، فابن سعد يكتب عن محارب (بن دثار) (ت. 734م) وهو محدّث كوفي، ما معناه أنه انتمى إلى المرجئة الأوائل الذين أرجأوا الحكم على علي وعثمان ولم يشهدوا لأيٍّ منهما بالإيمان أو عدمه [2].

من المناسب هنا أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار المجموعات المتعددة من الأشخاص الذين أطلقوا على الآخرين اسم المرجئة؛ فالنوبختي مثلاً، أو أياً كان الذي ألّف كتاب « فرق الشيعة »، استخدم ذلك الاسم كثيراً، لأنه يقول إنّ الجماعة الإسلامية تضم أربع فرق أساسية، هي: الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج، مما يدفع إلى الافتراض بأن السنة لم

---

(1) The Muslim Creed, Cambridge, 1932, 38

(2) Tabaqat. VI. 214, ed. E. Sachau et al, London, 1905-1940.

يُذكروا لأنهم ليسوا فرقة بل هم الإسلام الحقّ؛ ولكن بعد تفكير دقيق، يظهر أن هذا لا يمكن أن يكون قَصْد المؤلف لأنه شيعي ولا بد أنه يعتبر الشيعة الإسلام الحق. ويتبع ذلك إذن أنه أطلق اسم المرجئة على كل الذين عُرفوا فيما بعد السّنة والذين لم يقبلوا بتقديم علي على عثمان. أما المعتزلة فهي المجموعة الثانية التي استخدمت هذا الاسم، ولقد انتقدت خاصة الرأي القائل بأن صاحب الكبيرة يبقى مؤمناً على الرغم من خطيئته. كما أطلق الخوارج هذا الاسم أيضاً، وخاصةً على أولئك الذين لم يتبرأوا من علي، وهذا قد يشمل أكثرية السنة المتأخرين. إضافة إلى ذلك، يبدو أن بعض المحدّثين قد انتقدوا الأشخاص الذين يُطلقون عليهم اسم المرجئة لأنهم يشدّدون على الإيمان ويقللون من أهمية الأفعال؛ وأكثرُ الأقوال تطرفاً في هذا الرأي، القولُ المنسوب إلى مقاتل بن سليمان (ت. 767م) والذي جاء فيه ما معناه أنه حيث يوجد الإيمان فالخطيئة لا تؤذي. ومع أن الكثيرين قد فهموا هذا التوكيد على أنه تلميح إلى التقليل من شأن الفضائل الأخلاقية، إلا أنه يشمل أيضاً نقطة قبلتها غالبية السنة وهي أن الرجل الذي يعتنقه الإيمان الحق يبقى عضواً في الجماعة الإسلامية، وبالتالي سيدخل آخر الأمر إلى الجنة مع أنه قد يخضع للعقاب أولاً على خطاياه.

نتيجةً لهذه الفوضى في الاستخدامات، أنتج التقليد المتعلق بتأليف كتب الفرق، والذي كان في الأساس أشعرياً، فرقة المرجئة وهي فرقةٌ غريبةٌ جداً. فالأشعري نفسه، الذي ورث موقفاً معتدلاً من علماء الكوفة، لم يتردد في أن يجعل من أبي حنيفة وأتباعه فرقةً من المرجئة. ومع ذلك، فإنّ البغدادي، وبعد مضي قرن من الزمن، كان مقتنعاً بأن الإرجاء ابتداعٌ لأنه يقلّل من شأن الأفعال مقارنةً بالإيمان، كما أنكر ما ادعاه غسان، وهو أحد المرجئة، من أنّ آراء أبي حنيفة شبيهةٌ بآرائه. إضافة إلى ذلك، استبعد الشهرستاني، وبوضوح، أبا حنيفة من مراتب المرجئة، ولكنه اعترف بأنه اعتُبر أحياناً منتمياً إلى « مرجئة السنة » وهكذا لم يبق لدى الشهرستاني والبغدادي إلا فرقة من المرجئة متعددة الأقسام. ومع ذلك، وعند دراسة التفاصيل، نجد أن الأعضاء في تلك الفرقة هم إما أشخاص قد تم تصنيفهم مع فرق أخرى مثل الخوارج أو القدرية، أو أنهم أناسٌ أغفالٌ، لا يُعرف عنهم سوى الاسم أو رأي مميز عن الإيمان. ففرقة المرجئة إذن لم تُخترع تماماً مثل الجهمية، ولكن الرجال المتبقين كانت أهميتهم ضئيلة في تطور الفكر الكلامي الإسلامي. ومع ذلك، فإن المستشرق الحديث، في سعيه لتقفّي أثر التطور

التاريخي للتفكير الديني في الإسلام، يقتنع بأن بعض المؤمنين بالإرجاء قد أسهموا إسهاماتٍ هامةٍ في هذه العملية، كما يدرك أن تلك الإسهامات هي صنيعة رجال بمرتبة أبي حنيفة وأتباعه الرواد، لا من عمل رجال تافهين.

لقد تم درس الجهمية والمرجئة ببعض التفصيل، وهما نموذجان متطرفان للتشويهات التي أحدثها مؤلفو كتب الفرق، ولكن هناك ما يثير الاهتمام في معالجتهم للفرق الأخرى. ولذا سأتطرق بإيجاز في بقية هذا المقال إلى الفرقتين المعروفتين بالخوارج والشيعة.

من الواضح بالنسبة للفرقة الأولى، أنّ اسم الخوارج لم يُستخدم في الفترة الأولى على الإطلاق، فأحد الأسماء الذي كان متداولاً لفترة طويلة هو الحرورية، والآخر هو المحكّمة، مع أنه من الممكن أنّ آستخدامَهُما في البداية كان يحمل معنىً عاماً بخلاف كثيرٍ من الأسماء المحدَّدة مثل الأزارقة. وأول تأريخ لاستعمال اسم الخوارج نراه في المراسلات التي يُظَنّ أنها حقيقيةٌ بين زعيم الإباضية المتأخرة والخليفة عبد الملك، حيث استخدم الخليفة اسم الخوارج تعبيراً عن الثوار دون أن يشمل معهم الإباضية محبّي الإسلام [1]. أما في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع فقد ظهر في المدن العراقية فقهاء من الخوارج دخلوا في مناقشات مع المعتزلة وغيرهم، كما شاركوا المعتزلة في بعض الآراء. وفرضيتي تقوم على أنه في مسار تلك المناقشات في علم الكلام، أصبح اسم الخوارج يستخدم كتعبيرٍ عامٍ عن مجموعةٍ من الفرق التي تعتبر فاعل الكبيرة كافراً يجب إقصاؤه من الجماعة. وهذه النقطة هي التي أثارت اهتمام المتكلمين في المقام الأول، حيث كان من المفيد لهم إيجاد تعبير عام. وعلى كل حال، فإنّ مناقشة آراء الخوارج كانت في الأغلب مسألةً أكاديمية بالنسبة للمتكلمين، لأنه في أوائل القرن التاسع لم يبق في العراق إلاّ عددٌ ضئيلٌ جداً من الخوارج « القَعَدَة » الزهّاد.

يختلف الشيعة عن بقية الفرق الأولى في أن اسمهم لم يُستخدم أبداً كلقب أو تعبير للذم والقدح. ففي العصر الأموي، كانت تعابير القدح التي استخدمها الخصوم هي الكيسانية والسبئية، وكلاهما غامض. أما مع مجيء العباسيين فقد أصبح تعبير النبز

---

(1) Laura Veccia Vaglieri, 'Sulla, denominzione Hawarig; Rivista degli studi orientali, xxvi (1951), 46.

المستخدم هو الروافض أو الرافضة، مع أن بعض الأشخاص استخدمه للدلالة على المعتدلين في حين أن آخرين قصدوا به المتطرفين. ويبدو أن علياً نفسه كان من عادته أن يسمّي جماعةً من أتباعه الخُلّص شيعته أو حزبه؛ والاستخدام غير التقني لتعبير الشيعة بمعنى الحزب شائعٌ بين أولئك الذين يجلّون علياً. على كل حال، وحتى ذلك الوقت، لم تكن الكلمة قد اتخذت الدلالة الحزبية المألوفة لدينا الآن؛ ففي منتصف القرن التاسع كان استخدام الكلمة فضفاضاً حتى أنّ أحمد بن حنبل (ت. 855م) استطاع أن يدّعي أنّ أهل السنة والحديث هم شيعةُ عليٍّ الحقيقيون لأنهم يُظهرون المشاعر الحقة لآل الرسول، ويقرّون تماماً بحقوق علي [1]. وهذا يدل على أنّ كلمة شيعة كانت مبجّلةً لدرجة أن الحنابلة أحبّوا إطلاقها على أنفسهم، وأيضاً على أنها لم تكن متطابقةً تماماً مع فرقة الشيعة المعروفة.

ومع ذلك، فإنّ الذين أُطلق عليهم اسم الشيعة فيما بعد، استخدموا هذه الكلمة بمعناها الطائفي للدلالة على أنفسهم، وأجبروا الآخرين على الاستخدام ذاته. فمن الجدير بالملاحظة أنّ الاقتباسات التي أوردها الخيّاط في كتابه « كتاب الانتصار » عن ابن الراوندي، تتضمن كلمةَ شيعة لا كلمة رافضة، في حين أنّ الخياط نفسه لم يستخدم أبداً كلمة شيعة (باستثناء مرةٍ واحدةٍ يمكن تفسيرُها) بل يستعمل دوماً كلمة رافضة. وأيضاً في كتاب « فرق الشيعة » نرى أنّ كلمة رافضة قد استُخدمت مرتين فقط وذلك عند تقديم آراء رجال آخرين، بينما يعتبر المؤلفُ نفسَه، وبكل فخر، واحداً من الشيعة. أما ابن قتيبة السني (ت. 880م) فيستخدم كلمة رافضة بنفس طريقة الخياط، مع أنه في كتابه « المعارف » يورد، بالإضافة إلى فرق الرافضة، قائمةً بأسماء رجال ينسبهم إلى الشيعة، فإذا هم من المحدّثين المحترمين الذين أظهروا بعض المشاعر لعلي وآل بيته، ولم يعتنقوا أياً من آراء الرافضة الأُخرى. إلى هذا الحد اعترف ابن قتيبة بدعوى الشيعة المتأخرين وتخلّى عما قاله ابن حنبل. أما الأشعري فلا يذهب هذا المذهب في كتاب « المقالات »، إذ لا يستخدم تعبير الشيعة كعنوان على مجموعةٍ من الفرق، وإنما يستخدم كلمة الشِّيَع، في صيغة الجمع، ويعني بها الأحزاب. ولقد احتفظ البغدادي بمفرد الرافضة باستثناء اقتباسٍ واحدٍ أو اثنين عمليين، في حين أنّ الشهرستاني يستخدم

---

(1) CF. H. Laoust, La profession de foi d'Ibn Batta, Damascus, 1958, 44n.

مفرد الشيعة. وهكذا نجد أنّ مؤلّفي كتب الفرق السنة، والسنة عموماً، قد تبنوا اسم الشيعة أحياناً وأطلقوه على أنفسهم.

لقد كان من الممكن أن تكتمل هذه الدراسة عن أسماء الفرق بإلقاء نظرة على ما يسمّيه المستشرقون الغربيون مذهب أهل السنة والجماعة، ولكنها مسألةٌ معقَّدة، وطرحها غير مناسب في السياق الحالي. فالتحدث عن السنة يعني اعتبار التكوين الأساسي في الإسلام فرقةً من الفرق، في حين أنّ الإنجاز الكبير لمؤلّفي كتب الفرق كان في تكوينهم لصورة الجماعة الإسلامية المتماسكة عقائدياً والمتناغمة كلياً، مع عدد قليلٍ نسبياً من المختلفين. فتصورهم للفرق غير موضوعي تاريخياً، لكنه جزءٌ أساسي من تلك الصورة للجماعة، كما أن الانطباع الذي نقلوه عن الشخصية المتماسكة للجماعة، قد تعزّز بحقيقة أنّ معظم الفِرَق التي تمّ الحديث عنها قد اختفت تماماً. فلو حاول مستشرقٌ غربيٌّ أن يبدأ من جديد ويصف الفِرَقَ الإسلامية، فسوف يعطي صورةً مختلفةً جداً، إذ إنه سيحذف كثيراً من الفرق التي أوردها مؤلفو كتب الفرق، وسيقتصر على ذكر ما يلي:

1ـ مجموعات من الثوار أصحاب الدعوى الدينية.

2ـ فرق أنشأتْ مؤسساتٍ وأشكالاً مختلفة من العبادة، مثل الإباضية والإسماعيلية.

3ـ مدارس فقهية محددة.

وإذا أراد المستشرق الغربي متابعة دراسته عن تطور الفكر الإسلامي، وجب عليه أن يتعلّم إهمالَ الكثير من أقوال مؤلّفي كُتُب الفِرَق لأنهم ركّزوا على إظهار الصفات الثابتة لذلك الفكر، كما عليه أن يركز اهتمامه على آراء أشخاصٍ معينين معروفة أسماؤهم، في الحدود التي تسمع بها المادة الموجودة. وفي نهاية الأمر، سوف ينجح في تكوين صورة عن الجماعة الإسلامية وعلاقتها بالفرق، ولكن الفرق بالنسبة له لن تكون عبارةً عن مبتدعين فحسب، بل مساهمين مهمين في نمو وتطور الحياة الإسلامية وفكرها.



حركة سهل بن سلامة الشعبيّة للحماية والأمن
ونظرة أخرى في أصول الحنبليّة(*)

ويلفريد ماديلونغ

يُوردُ الطبري في تاريخه تحت العام 201هـ/817م تقارير عن ظهور قائدين شعبيين ببغداد هما خالد الدريوش وأبو حاتم سهل بن سلامة الأنصاري الخراساني. وكان هدف حركتيهما التصدّي للفوضى وانعدام الأمن، واعتداءات الجند، وعصابات الجريمة المنظَّمة بالعاصمة العباسية[1]. إذ كان استمرار غياب الخليفة المأمون في مرو، وتواصُلُ المقاومة المسلَّحة من جانب الأُسرة العباسية ببغداد ضدّ نائبه بالعاصمة السابقة الحسن بن سهل، سبباً لانهيار النظام العامّ، فاستطاع الزعيمان السالفا الذكر اللذان كان كلٌّ منهما يعمل بشكلٍ مستقلّ أن يجنّدا لصالحهما فئاتٍ واسعةً من سكان المدينة. وعلى الرغم من أنَّ حركة «المتطوّعة» هذه أمكن سحقُها بعد اثني عشر شهراً من جانب إبراهيم بن المهدي مدّعي الخلافة (في غياب المأمون عن العاصمة) الذي سيطر بالمدينة لبعض الوقت[2]، فإنها أثارت اهتماماً ملحوظاً بين المؤرخين المعاصرين للعصر العباسي الأول. وعلى وجه الخصوص فإنَّ I. M. Lapidus درس تفاصيل تلك الحركة ودلالاتها، وأوّلها باعتبارها مقدمةً ممهِّدةً للحنبلية السياسية. وقد تحرك سهل بن سلامة فعلاً بضاحية الحربية على الشاطىء الغربي لنهر دجلة في المنطقة نفسها التي صارت بعد قليلٍ مركزاً مهماً لأنصار أحمد بن حنبل، الذي ينتمي أيضاً إلى أُصولٍ خراسانية. ويرى لابيدوس Lapidus أنه

(*) عن Journal of Turkish Studies, Vol. 14, 1990, p.p.331 - 337

(1) الطبري: تاريخ (نشرة دي غويه) III، 1008-1012.

(2) الطبري: III ، 1023-1025.

في حركات المتطوعين هذه وفي الحنبلية من بعد ظهرت أول أشكال الانفصام بين الدين والدولة في الإسلام[1].

لكنّ هناك رؤيةً مختلفةً تماماً لحركة سهل بن سلامة، يُلقي عليها الضوء مصدرٌ زيديٌّ هو الجامع الكافي لأبي عبدالله محمد بن علي العَلَوي (-1035/445) في تقارير تعودُ للعالم الكوفي الزيدي المعروف محمد بن منصور المُرادي الذي صعد نجمُهُ في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[2]. يصف محمد بن منصور المُرادي سهلَ بنَ سلامة بأنه «من كبار المعتزلة وعُبّادهم». كما يذكر أنّ سهلاً أرسل سراً أبا سهل الخراساني إلى عبدالله بن موسى بن عبدالله بن الحسن (-861/247)، وهو علويٌّ زيديٌّ بارز، مشجِّعاً له على الدعوة لنفسه، وواعداً بالمبايعة له والعمل معه[3]. كما يذكر المرادي في تقريرٍ آخر أنّ عبدالله بن موسى المذكور أرسل واحداً أو اثنين من أولاده مع الداعي الزيدي بشر بن الحسن إلى القائد العباسي طاهر بن الحسين طالباً مؤازرته في الدعوة لنفسه[4]. إن تقارير المُرادي هذه ينبغي أَخْذُها بجدِّية. وبخاصَّةٍ أن أبا سهل الخراساني هو الذي أطلع المرادي على مهمته كما أنّ المراديّ كان من أتباع عبدالله بن

(1) M. Lapidus, "The seperation of state and religion in the development of early Islamic society",IJMES, VI. (1975), pp. 378 - 382. وقد ترجمت هذه المقالة بمجلة الاجتهاد، م2، شتاء العام 1989، صص 115 - 152. ومقالة الاستاذ مادلونغ هذه تناقض في مقدماتها ونتائجها ما توصل إليه لابيدوس في الدراسة السالفة الذكر. وقد ترجمناها هنا إغناءً للنقاش (المحرر).

(2) أنظر: W. Madelung, "Imam Al - Qasim ibn Ibrahim and Mutazilism" in on both Sides of al Mandab (Stockholm, 1989), pp. 39 - 48. -وقد أورد محمد بن إبراهيم الوزير اقتباسات واسعة في كتابه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (بيروت 1404/ 1984) ص ص 25 - 28من باب أبي عبدالله الحَسَني عن «خلق القرآن» في الجامع الكافي. (المحرر): اعتمد الأستاذ مادلونغ هنا على تلك الاقتباسات. وقد استطعت أثناء وجودي بصنعاء (1989 -1991) تصوير مخطوطة الجامع الكافي من مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير بالمدينة (أوقاف 1090). ويقع باب «الكلام في خلق القرآن» في مجلدها الرابع، ق 299 ب ـ 303أ. والفقرات التي اعتمد عليها الأستاذ مادلونغ تقع على الورقة 301 أ وهي كالتالي: «قال محمد بن منصور (المرادي): وقد عاشرتُ رؤساء المعتزلة ومن لا أحصي منهم ممن يقول بهذا القول (خلق القرآن) منهم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر القصبي (؟) ومحمد بن عبدالله الإسكافي فما سألني أحد منهم قطّ عمّا يختلف الناس فيه من أمر القرآن والاستطاعة، ولا كشفوني عن شيء من ذلك. وأخبرني أبو سهل الخرساني أنه كان رسول سهل بن سلامة ـ وهو من كبار المعتزلة وعُبّادهم ـ إلى عبدالله بن موسى يدعوه إلى أن يتقلد هذا الأمر ويكون سهل عوناً عليه».

(3) ترجيح، ص 26.

(4) ترجيح، ص ص 25 - 26.

موسى المقرَّبين. أمّا خبر المرادي عن الصِلات السياسية بين سهل بن سلامة، وعبدالله بن موسى، وطاهر بن الحسين، فإنه يرد مُصادفةً في سياق مناقشته للخلاف حول خَلْق القرآن. فليس هناك دافعٌ ظاهرٌ لاختلاقه. فيبقى السؤال عن كيفية التوفيق بين هذا الخبر والتقرير المفصَّل الذي يذكره الطبري عن تحرك سهل بن سلامة، والموقف العامّ في تلك الظروف.

بدأ خالد الدريوش وسهل بن سلامة دعوتهما العامة قبل وقتٍ قصيرٍ من تعيين المأمون لعليّ الرضا ولياً لعهده. ويورد الطبري 4 رمضان عام 200 / 26 مارس 817 تاريخاً لإعلان سهل أنه سيقاتل كلَّ مَنْ خالف الكتاب والسنّة[1]. وكان الحسن بن سهل نائب المأمون في الأقاليم المركزية من الإمبراطورية قد فقد السيطرة على بغداد في الصيف السابق. وكانت المعارضة له قد انطلقت من صفوف كتائب الجند المنتمين إلى محلّة الحربية غربيّ بغداد، وهم بين أشدّ أنصار الخليفة الأمين حماساً، وممن قاتلوا معه ضدّ قادة المأمون حتى النهاية. ثاروا أولاً على الحسن بن سهل بعد أن غادر هرثمة بن أَعْيَن، أكثر قادة المأمون شعبيةً بينهم، إلى مرو في ربيع الثاني 200/ نوفمبر 815 للاحتجاج لدى الخليفة مباشرةً على ما نُسِبَ إلى الحسن بن سهل وأخيه الفضل بن سهل وزير المأمون القويّ من سوء تصرفٍ وسوء إدارة. لقد أمَّلوا أن يتمكنوا من إبقاء الحسن بن سهل، الذي كان وقتها بالمدائن، بعيداً عن بغداد، لذا فقد طردوا موظفي الضرائب الذين عيَّنهم، ونصَّبوا إسحاق بن موسى بن المهدي العباسي «خليفةً» للمأمون على المدينة، إذ كانوا لا يزالون يعترفون للمأمون بالخلافة شكلياً على الأقلّ. واستطاع الحسن بن سهل أن يستعيد السيطرة على المدينة لوقتٍ قصيرٍ لكنه اضطُرَّ للخروج منها نهائياً حوالي نهاية العام 200 / صيف العام 816. ثم عاد جند الحربية للثوَران عندما وصلت إليهم أخبار سجن هرثمة وقتله، وإقدام الحسن بن سهل على ضَرْب عبدالله بن علي بن عيسى بن ماهان، أحد قادة جيش الأمين، ومن أُسْرةٍ عريقةٍ من أُسَر الأبناء، بالسياط حَدّاً. أثناء ذلك تزعّم جند الحربية محمد بن أبي خالد المروروذي، الذي كان ضابطاً مقرَّباً من طاهر بن الحسين ثم عمل مع الحسن بن سهل إلى أن تعرَّض للإبعاد والإهانة من جانب بعض أعوان الحسن. وما لبث عيسى بن محمد بن أبي خالد أن انضمّ إلى أبيه بعد أن

(1) الطبري III، 1010. وحسب الطبري فإن خالداً الدريوش ثار قبل يومين أو ثلاثة من خروج سهل بن سلامة.

كان قد رافق طاهر بن الحسين عندما تحرك إلى الرقة والياً على النواحي الغربية من الإمبراطورية.

في غمرة هذه الأحداث، عاد بعضٌ من أنصار الأمين ومساعديه، مثل خُزيمة بن خازم التميمي والوزير الفضل بن الربيع ـ للظهور بعد أن كانوا قد اختفوا منذ مقتل الخليفة السابق! وبخاصةٍ بعد أن لاحظوا أنّ المزاجَ الشعبيَّ العامَّ ببغداد يتجه ضد المأمون شخصياً. وعندما توفّي محمد بن أبي خالد إثر جراحٍ أُصيبَ بها في صدامٍ مع قوات الحسن بن سهل؛ خَلَفَهُ ولدُهُ عيسى في قيادة جند الحربية. ومع تصاعد الكراهية للحسن ابن سهل، الذي نُبِزَ بلقب «المجوسي ابن المجوسي» اعتزم العباسيون وقادة الجند ببغداد أن يخلعوا المأمون، ويبايعوا لأحـد أبنـاء الأُسرة العباسية الموجودين ببغداد. حاولوا أولاً أن يقنعوا منصور بن المهدي بقبول البيعَة بالخلافة. ورفض منصور ذلك لكنه قبل أن يكون واليهم على بغداد، وممثّلاً للمأمون فيها. ووافق العباسيون في ذلك الوقت كما وافق جند الأبناء على ذلك الحلّ[1]. وعندما كان منصور وعيسى بن محمد بن أبي خالد مع أكثر الجيش خارج بغداد يقاتلان الحسن بن سهل، انهار النظام العامّ بالعاصمة. فقد خرجت مجموعاتٌ من جند الحربية مع الشُطّار واللصوص، فهاجمت الشوارع والسُبُل، واعتدت على النساء والأطفال، وابتزّت من التجار والمُلّاك أموالاً للحماية. وما كان بمقدور السلطات المحلية الضعيفة أن تُوقف تلك العصابات بوسائلها المتاحة، وبخاصةٍ أنها كانت تعتمد على عناصر منهم في الأصل لحماية النظام. هكذا قام خالد الدريوش وسهل بن سلامة لمواجهة وضرب قُطّاع الطُرُق أولئك. وفي حين كان خالد منذ البداية يسلّم الذين يقبض عليهم للسلطات، ويؤكد أنه لن يعارض السلطة أو ينقدها أو يقاتلها، فإنّ سهلاً سلك منذ البداية مسلكاً أكثر استقلالاً. إذ أنشأ ديواناً سجّل فيه أسماء الذين بايعوه، وأعلن أنه سيقاتل كلَّ الذين يخرجون على القرآن والسنّة سواءٌ أكانوا من رجال السلطة أم لا. وتقرير الطبري واضحٌ في الخلاف بين الزعيمين الشعبيين حول هذه المسألة.

ومما تجدر ملاحظته أن سهل بن سلامة كان يتخذ من مسجد طاهر بن الحسين بمحلة الحربية مقراً لقيادته. وهناك ألقى خطبته الأولى التي أعلن فيها دعوته[2]. وهناك أيضاً

(1) الطبري III، 996 - 1008.

(2) الطبري III، 1010.

ألقى خطبته الأخيرة قبل القبض عليه، بعد عامٍ من ذلك. بيد أنّ الطبريّ يذكر أنّ قوات عيسى بن محمد التي هاجمته، خاضت معارك مع أنصاره حتى وصلت أخيراً إلى مسجد طاهر بن الحسين ومنزل سهل بن سلامة الواقع على مقربةٍ منه[1]. ولا تذكر المصادر شيئاً عن مسجد طاهر هذا إلاّ في هذه المناسبة؛ فيبدو أنّ طاهراً بناه أثناء إقامته ببغداد بعد اقتحامها في المحرّم عام 198 / أكتوبر 813 وحتى جُمادى الأولى عام 199/ يناير 815. ويظهر أنه توقّع أن تكون إقامته بالمدينة أطول فبنى المسجد. لكنه ما لبث أن نُقِلَ واستُبدل الحسنُ بنُ سهل به. على أنّ ما لا شكّ فيه أنه احتفظ بالسيطرة على المسجد وأقام مَنْ يهتمّ به في غيابه. والمعقول أنّ سهلاً لا يمكن أن يكون قد اتخذ من المسجد مقراً ومنبراً إلاّ بموافقة القوّامين عليه. وباستعماله للمسجد كمقرّ، يبدو أنّ سهلاً كان مهتماً بإقامة صِلاتٍ مع طاهر فاتح بغداد. والسؤال الذي يعرض هنا إمكان وجود علاقاتٍ لسهلٍ مع طاهر قبل هذه الأحداث. ومع أننا لا نعرِفُ شيئاً عن سهل قبل حركته، فمن المستبعد أن يكون قد حضر إلى بغداد في ركاب طاهر. لكنْ من الممكن أن يكون قد تعرف على طاهر أثناء إقامة الأخير ببغداد. بيد أنّ الأهمّ من ذلك معرفة موقف طاهر السياسي ومصالحه في تلك الفترة. فمن المعروف أنّ طاهراً غضب لإقصائه عن بغداد والأقاليم المركزية للإمبراطورية لصالح الحسن بن سهل، وإرساله إلى الرقة مع الطلب إليه أن يخمد تمرد نصر بن شَبَث. وقد عبّر عن مشاعره الغاضبة تلك برفضه تسليم الضرائب لعلي بن أبي سعيد مبعوث الحسن بن سهل إلى أن دفع مرتبات جيشه كاملة[2]. فلا بد أنه نظر بشيءٍ من الرضا لثورة الأبناء على الحسن ببغداد، وربما نظر باستحسانٍ أو بتشجيع لتحرك مساعده عيسى بن محمد بن أبي خالد إلى بغداد للانضمام إلى أبيه في قيادة ذلك التمرد. وهذا على الرغم من أنه لم يقف جهراً إلى جانب متمردي الأبناء بالعاصمة. فبعكس قادة الأبناء الآخرين، لا يبدو أنه شعر بالرضا عن عودة الحياة للمشاعر الودودة تجاه الأمين والعدائية تجاه المأمون. ذلك أنّ البشاشة تجاه ذكرى الأمين تعني في المدى القريب استدعاءه هو للمساءلة باعتباره في نظر الأكثرين مسؤولاً عن مقتله. فقد كان يعي بالتأكيد أنّ كثيراً من العباسيين لم يغفروا له فعلته تلك، ويتطلعون للثأر منه لدم الخليفة المهدور. وأياً تكن مشاعره تجاه الخليفة المأمون

(1) الطبري III، 1024.

(2) الطبري III، 975. وانظر: 125 - 116 M. Kaabi, Les Tahirides I (Tunis 1983)

آنذاك، فلا شكَّ أنه ما كان يدعم إقصاءه لصالح أي عباسي آخر. أمّا رفض سهل بن سلامة الاعتراف بحكومة منصور بن المهدي، وإصراره على البيعة لنفسه على القرآن والسنة، فأتيا متوافقين مع الأغراض السياسية لطاهر آنذاك. ولا شكّ أنّ معرفة العامّة بأنّ سهلاً كان يحظى بموافقة طاهر الضمنية؛ كانت بين عوامل نجاحه المُذْهِل. وقد اضطرب منصور وعيسى بن محمد لأخبار نجاحات سهل بن سلامة؛ لأنّ أولئك الذين قام سهلٌ في مواجهتهم هم في أكثريتهم ممن اعتمدا عليهم. ولذا فقد عاد منصور مباشرةً إلى بغداد لتثبيت مركزه. أمّا عيسى فقد طلب أماناً من الحسن بن سهل، وتفاوض معه على اقتسام خراج السواد. وسرى التذمر بين جند شرقي بغداد (عسكر المهدي) لتلك الاتفاقيات التي جاءت لصالح خصومهم من جند الحربية، فنهض أحد قادة الأبناء الانتهازيين، المطّلب بن عبد الله بن مالك الخُزاعي، وأعلن الولاء للمأمون والفضل بن سهل وأخيه الحسن، ماضياً خطوةً أبعد من تلك التي جرؤ عليها عيسى. وكان المطّلب قد بايع من قبل سهل بن سلامة مما اضطرّ الأخير لمواجهة حركته تلك، والكشف عن رأيه في المأمون ووزيره المكروه. سارع سهلٌ إذن إلى استنكار إعلان المطّلب قائلاً له: ما على هذا بايَعْتَني! وهكذا فإنّ رفض سهل من قبل الاعتراف بولاية منصور بن المهدي ما كان لصالح إعادة السلطة للخليفة المأمون. فيعني ذلك أنّ إنكاره على المطّلب معناه رَفْضُهُ لترتيبات المأمون لولاية العهد باستخلاف الإمام الشيعي علي الرضا. ذلك أنّ وضع ولاية العهد في يد علي الرضا تمَّ قبل شهرين من هذه الأحداث في 7 رمضان 30/201 مارس 817 وأُرسلت الرسائل إلى المدينة للإعلان عنها. ومع أنّ المنصور بن المهدي «خليفة» المأمون ببغداد لم يعلن عن ذلك، كما أنّ المطّلب لم يُضَمِّنْ إعلانَهُ الولاءَ للمأمون ذكراً لعلي الرضا، فالمعقول أنّ الأمر كان معروفاً ببغداد على نطاقٍ واسع.

هزّ إعلان المطّلب الولاءَ للمأمون مركز منصور بن المهدي ببغداد. وتحت وطأة الخوف من العاقبة عمد منصور وأعوان الأمين من مثل خزيمة بن خازم والفضل بن الربيع للبيعة لسهل بن سلامة، ولجأوا إلى الحربية. عندها مضى سهل بن سلامة إلى جسر دجلة ودعا المطّلب للعودة للانضمام إليه فلمّا أبى نشب بينهما قتالٌ استمر عدة أيام. في الوقت نفسه دارت مفاوضاتٌ سريةٌ بين المطّلب وعيسى أدت إلى اتفاقهما وإرسال عيسى رجلاً من عنده لاغتيال سهل بن سلامة؛ لكنّ المحاولة أدت إلى إصابة سهل بجراحٍ غير خطرة. ومع انسحاب سهل إلى منزله، سيطر عيسى على بغداد باسم المأمون

والحسن بن سهل. وحدث ذلك في منتصف ذي القعدة 201 / نهاية مايو أو مطلع يونيو 817 م.

وطرأ تغيرٌ على الموقف من جديد في 25 ذي الحجة 14/201 يوليو 817 عندما استلم عيسى رسالةً من الحسن بن سهل تتضمن أمراً من الخليفة المأمون بأخذ البيعة لعلي الرضا كوليٍّ للعهد من موظفي الدولة، وقادة الجيش، والجند وأفراد الأسرة العباسية. كما يطلب إليه أن يرسم للجميع لبس الخُضْرة بدلاً من السواد، اللباس الرسمي التقليدي للدولة العباسية. وانقسم الجيش أولاً على إطاعة أوامر الخليفة أو رفضها. أما العباسيون ببغداد فأجمعوا على المعارضة، وخَلْع المأمون. وفي هذا الوقت اختاروا إبراهيم بن المهدي، أحد إخوة منصور - وهو معروفٌ بالولاء لذكرى الأمين أكثر من منصور - فبايعوه بالخلافة، كما بايعوا لإسحاق بن موسى بن المهدي بولاية العهد. وتمت البيعة لإبراهيم في 1محرَّم 20/202 يوليو 817[1]. وسرعان ما انضمّ القائدان المطّلب وعيسى للمرحبين بالعهد الجديد، رغم اتفاقهما السابق مع الحسن بن سهل، وظلاّ في مركز قيادتهما. وقام المطّلب نفسه بتنظيم احتفال البيعة للخليفة الجديد، بينما آثر عيسى أن يُبقي خياراته مفتوحة فالتفت إلى سهل بن سلامة وشجّعه على العودة لدعوته، بل إنه وعد بمساعدته[2]. وانصرف القائدان عيسى والمطّلب في الشهور اللاحقة لمقاتلة الحسن بن سهل من جديد. بينما استعاد سهل بن سلامة نشاطه داخل المدينة داعيةً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طوال تسعة أشهر جمع خلالها حوله عدداً كبيراً من الأتباع. وأتت النهاية عندما رجع عيسى إلى بغداد مهزوماً أمام قوات الحسن بن سهل. يومها كان «خليفة بغداد» إبراهيم بن المهدي قد ضجر من صُراخ سهلٍ العالي ضدَّ الفُسَّاق من أعوان الخليفة وأتباعه. فتم التوافق على ضرب سهلٍ، وقام عيسى بالعملية إذ أسره في 24 شعبان 202 /7 مارس 818. وسُلّم أولاً لإسحاق بن موسى بن المهدي (ولي العهد) الذي اتّهمه بإثارة العامة على العباسيين بنقده اللاذع لسلطتهم وسلوكهم. وأجاب سهلٌ على الاتهام بأنّ دعوته كانت عباسية، وأنه تحرك لنصرة القرآن والسنة. ورفض أن يتبرأ من دعوته وأتباعه علناً. ثم سُلّم للخليفة ابراهيم بن المهدي الذي كرر مطالب إسحاق

(1) الطبري III، 1012 - 1016.

(2) الطبري III، 1016.

بن موسى وتلقّى الجواب نفسه. بعدها وضع سهلٌ في سجن سرّيّ، وخوفاً من أن تُحاول العامة إطلاقَ سراحه، نُشرت إشاعةٌ مفادها أن القائد عيسى قتله[1].

ولا شكّ أن ادّعاء سهل بن سلامة أن حركته كانت مواليةً للخلافة العباسية ما كان جدياً. فعلى الرغم من أنه تجنّب اعلان آرائه المعادية للعباسيين علناً، فإنه عمد سراً للاتصال بالعلوي الزيدي عبدالله بن موسى وعرض مساعدتَهُ في الوصول للخلافة. ومع أنّ المراديّ ما فصَّل في خَبَره حول المسألة؛ فإنّ الراجح انّ سهلاً هو الذي اقترح على عبدالله بن موسى الاتصال بطاهر بن الحسين وطلب دعمه. وليس معروفاً عن طاهر أية ميولٍ تجاه آل عليّ؛ ومع ذلك فما كان مستبعَداً تماماً أن تكون إجابةُ طاهر بالإيجاب. وكما سبق ذكره، فقد كان طاهر يعارض أية خلافةٍ عباسيةٍ بديلة تقوم على إعادة الاعتبار للأمين. وكانت علاقاته بالمأمون وقتها متوتّرةً بعد أن قدَّم الخليفةُ عليه آل سهل، ونقله من بغداد إلى الأقاليم الغربية للإمبراطورية. وليس بعيداً أن يكون الشكّ قد تطرّق لدى طاهر في مصائر خلافة المأمون بعد أن أصرّ الخليفة على البقاء بمرو مستنداً إلى آل سهل، ومُعادياً للأُسرة العباسية بتعيينه عليّاً الرضا ولياً لعهده. وما ذكر المُراديُّ شيئاً عن ردّ فعل طاهر على محاولة العلويين. كما أنه ليس من المعروف متى تمّ الاتصالُ بين سهل بن سلامة والعلويين وطاهر بن الحسين. فإذا كان الاتصال قد تمّ في الأشهر الأولى لحركة سهل فقد كان من المنتظر أن لا تكون إجابة طاهر بالإيجاب لخطورة الخطوة في تلك المرحلة. أما إن كان الاتصال قد حدث في فترةٍ متأخّرةٍ فإنّ سَجْن سهل بن سلامة من جانب إبراهيم بن المهديّ حريٌّ بأن يكون قد تسبّب في قطْع تلك الاتصالات. وفي كلّ الأحوال، يبدو أن تلك الاتصالات بقيت بعيدةً عن أسماع المأمون والعباسيين ببغداد.

ظلّ سهل بن سلامة في السجن لأكثر من عام. وعندما اقترب جيش المأمون بقيادة حُميد بن عبدالحميد الطوسي من بغداد، سمح إبراهيم بن المهدي لسهل عدة مراتٍ أن يعظ من على منبر مسجد الرُّصافة، على أن يعود للسجن عند حلول الليل. وقد انتهز الفرصة للاختفاء إحدى المرات. وعندما دخل حُميد إلى بغداد عاد سهل للظهور، فأرسل إليه حُميد وشرَّفه. وعندما وصل المأمون إلى بغداد في صفر 204/ أغسطس 819، زاره سهلٌ، وتقبل هداياه، فأمره المأمون أن يلزم منزله[2]. وكان المأمون عندما وصل إلى

(1) الطبري III، 1012 - 1023.

(2) الطبري III، 1034 - 1036.

النهروان في طريقه إلى بغداد قد طلب من طاهر الانضمام إليه، وصار أحد أكبر مستشاريه. ويقال إنّ المأمون سعى عبثاً للاتصال بعبدالله بن موسى من أجل تعيينه في ولاية العهد بعد موت عليّ الرضا لكنّ العلويَّ ابن موسى استمرّ في الاختفاء[1].

تلقي فترة حركة سهل بن سلامة الشعبية أضواء على الموقف الديني ببغداد في تلك السنوات. فآمال المأمون في تهدئة الثَوَران الشيعي بالعراق عن طريق تعيين الإمام علي الرضا ولياً لعهده، سُرعان ما خابت. إذ أزعجت حركتُهُ تلك الأسرة العباسية كثيراً، دون أن تُرضي الكثرة الشيعية وبخاصةٍ حركيي الزيدية. ويذكر المؤلف الإمامي النوبختي أن بعض «أقوياء» الزيدية قدِموا لدعم إمامة علي الرضا لأسبابٍ انتهازية، وحاولوا التأثير على العامّة في هذا الاتجاه لبعض الوقت[2]. لكنهم كانوا ولا شكّ أقليةً صغيرة العدد. إذ عندما عيّن الحسن بن سهل العبّاس أخا علي الرضا والياً على الكوفة مؤمِّلاً أن يحظى برضىً سريع، سارع الكوفيون لإخباره أنه إن ذكر أخاه علياً الرضا بعد المأمون في الخطبة، فإنهم لن يؤيّدوه! أما إن ذكر علياً الرضا أو بعض العلويين الآخرين أو نفسَهُ فإنهم سيدعمونه. لكنه عندما أصرّ على ذكر المأمون أعرض عنه جمهور الشيعة بالمدينة الذين كانوا وقتها من الزيدية[3]، يومها فيما يبدو عَرَضَ سهل بن سلامة البيعة على العلويّ الزيدي عبدالله بن موسى، الذي كان يملك دائرةً واسعةً من الأنصار، فلم يتردّد في قبول العرض، مع أنّ علياً الرضا كان قد بويع قبل وقتٍ قصير بالخلافة بعد المأمون.

وتشير تقارير المرادي أيضاً إلى الروابط التقليدية المتينة بين الزيدية ومدرسة بغداد المعتزلية. فبخلاف مدرسة البصرة المعتزلية، قالت مدرسة بغداد بشكلٍ عامٍّ بأفضلية عليٍّ على سائر الصحابة، دون أن تشكّك على أيّ حالٍ في شرعية الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه إلى تسلُّم المنصب. والخياط نفسه، وهو أحد مُمثلي مدرسة بغداد، يذكر أنّ أعضاء المدرسة كانوا من «المتشيّعة»، بينما يعتبرهم الملطي إحدى فِرَق الزيدية[4]. ويذكر المرادي أيضاً أنه «عاشر» بعض رؤوس معتزلة بغداد مثل جعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر

---

(1) أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، نشرة سيد أحمد صقر (القاهرة1949)، ص ص، 628-632,
W.Madelung, Der Imam al Qasim ibn Ibrahim (Berlin 1965), p. 75

(2) النوبختي: فرق الشيعة، نشرة ريتر (استانبول 1929)، ص 73.

(3) الطبري III، 1019 - 1020.

(4) ماديلونغ: الإمام القاسم، (ص ص 41 - 42).

والإسكافي، وآخرين[1]. ويقرّر المُرادي أن سهل بن سلامة كان أحد «عُبّاد» المعتزلة. ولا تذكر كتب الطبقات المعتزلية سهل بن سلامة، ومن المؤكد أنه لم يكن من علماء الكلام. فالغالب أنه كان على علاقةٍ وثيقةٍ بأولئك المسمّين «صوفية المعتزلة» الذين ترد الإشارة إليهم في المصادر. ويبدو أنّ هؤلاء تكوّنوا وظهروا من دائرة أبي موسى المُردار «راهب المعتزلة»[2]. وكما لاحظ يوسف فان أس فإنّ هؤلاء حاولوا البقاء بعيداً عن دوائر السلطة، وأن يبقوا قريبين من هموم العامّة ومصالحها. وموقف سهل بن سلامة، وتأكيده على الفرض القرآني «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» حتى في مواجهة السلطات، يتلاءم وما هو معروفٌ عن زُهّاد المعتزلة أولئك.

وهكذا فإنّ سهل بن سلامة لم يكن بالتأكيد من أسلاف الحنابلة، كما أن حركته لم تكن مقدمةً للتيار الذي دعم أحمد بن حنبل. لقد كانت دعوته ذات صبغةٍ أخلاقية غير كلامية، ولا يبدو أنه خاض مع أتباعه مناقشاتٍ في مواضيع خلافية مثل مسألة خَلْق القرآن ـ مع أنّ انتسابه للمعتزلة كان معروفاً ولا شكّ. ونجاحه الهائل في بغداد يدلُّ على أنّ المعتزلة ما كانت معروفةً لدى العامة حتى ذلك الوقت باعتبارها فرقةً مبتدعة. والانطباع السائد لدى الدارسين المحْدَثين أنّ المعتزلة كانت تتكون من مجموعةٍ من كلاميي البلاط المتهلينين، حاول الخليفة المأمون بحمقٍ أن يُرغم رعاياه على تبنّي آرائها بالقوة، هو انطباعٌ ينبغي أن يدخل عليه تعديلٌ جذري. فالمأمون ـ كما حاول يوسف فان أس أن يثبت ـ ما كان يتبنّى مذهب المعتزلة بشكلٍ عامّ؛ بل إنه كان يناقضهم في بعض أصولهم الرئيسية ذلك المتصل بحرية الإرادة الإنسانية[3]. أما مسألة خلق القرآن، التي تبنّاها المأمون رسمياً، فإنها كانت مسألةً خلافية لها أنصارها ومعارضوها بين أتباع الفرق والمدارس الإسلامية المختلفة، وما كانت قصراً على المدرسة المعتزلية.

أتى أتباع سهل بن سلامة بشكلٍ رئيسيٍّ، من بين صغار الحرَفيين والمُلاّك، الذين طلبوا الحماية والأمن في مواجهة غارات الجند، واعتداءات حلفائهم من اللصوص والعيارين، الذين اعتمد عليهم العباسيون ببغداد في مقاومتهم للحسن بن سهل والمأمون. ولا يبدو

---

(1) ترجيح، ص 26.

(2) أنظر على الخصوص: J. Van Ess, Une lecture a rebours de l'histoire du Muᶜtazilisme (Paris 1984) , pp. 26 - 27, 30, 61, 64, 65, 78

(3) J. van Ess, "Dirar b. ᶜAmr und die Cahmija", Der Islam XLIV (1968), p. 34

أنّ أنصار حركة سهل كانوا بين أتباع أحمد بن حنبل بعد عشر سنوات من ذلك، عندما أعلن المأمون اعتناقه لعقيدة خلق القرآن، ولأفضلية عليٍّ على سائر الصحابة (ربيع الأول 212/ يونيو 827)[1]. فقد اطمأن رجالات حركة سهل لعودة الأمن والطمأنينة بعد دخول المأمون إلى بغداد، وما عادت لديهم شكاوى من السلطات. فيكون علينا أن نبحث عن أنصار أحمد بن حنبل في مكانٍ آخر. لقد خرجوا من الأوساط التي كان سهل بن سلامة وأتباعه يحاولون حماية أنفسهم منها. فلنذكر هنا أنّ الحركة الحنبلية، على تأسُّسها في دوائر أهل الحديث السنيين، تعكس في اعتقاداتها الروح الذي ساد في أوساط المناضلين من أهل خراسان أواخر عصر بني أمية[2]. فقد امتزجت في تلك الاعتقادات قناعات وعواطف ابن حنبل الخراساني، وأنصار الأمين البغداديين من الأبناء. فعلى الرغم من وقوفهم الحازم وراء خلافة بني العباس والمأمون، فإن الفريقين كانا يعارضان كلَّ ما كافح المأمون من أجله. من ذلك مساعيه للوصول إلى مصالحةٍ مع العلويين، من أهل بيت النبي، والتي اصطدمت بمصالحهم المصادمة لآل علي، وعواطفهم الكارهة للشيعة. هذه الميول (التي تربوا عليها في عهود خلفاء بني العباس الأوائل) دفعتهم لمحاولة إعادة الاعتبار للأمويين، وبخاصةٍ معاوية من بينهم[3]. وقد أثار استناد المأمون إلى أهل المشرق الحديثي العهد بالإسلام من مثل آل سهل، مشاعرهم المُعادية للشعوبية والمرجئة. وما تصرف الفضل بن سهل وهو ابنٌ لأبٍ زرادشتيّ الدين اعتنق الإسلام ـ تصرفاً يشير إلى عدم صدق إسلامه، ومع ذلك فإنهم أصرّوا على نبزه بلقب «المجوسي ابن المجوسي». فقد كانت وجهة نظرهم أنه لا يجوز تقديم المسلمين الجدد، على العرب القديمي العهد بالإسلام ونُصرته. وجاء انفتاح المأمون على الثقافة الهيللينية، وعلى التأويل العقلي للإسلام، ليثير حملتهم المُعادية **للجهمية**. فلنتذكر أنّ جهم بن صفوان كان متكلّم «المرجئة الخالصة» في حركة الحارث بن سُريج الثورية التي هدّدت

---

(1) الطبري III، 1099.

(2) W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran (Albani 1988), pp. 22 - 25

(3) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، نشرة سوزان ديفلد فلزر ـ (فيسبادن، 1961)، ص ص 64 - 66 حيث يذكر المعتزلي ثمامة أنّ يحيى بن أكثم حذّر الخليفة المأمون من لعن معاوية على المنابر لأن العامة وبخاصة أهل خراسان لن يقبلوا ذلك وستحدث اضطرابات. والخراسانيون المقصودون هم بالتأكيد أهل خراسان ببغداد من الأبناء، وليس أناساً من أهل خراسان لا يزالون موالين لذكرى بني أمية كما فهم D. Sourdel من النص (REI, XXX, 1963, p. 39) إذ لم يكن هناك في الغالب أي حنينٍ لذكرى الأمويين في خراسان.

سلطة الخلافة في الأقاليم الشرقية أواخر عهد بني أمية. ولقد ألصق رجالاتُ حركة ابن حنبل أيام المأمون عقيدة خلق القرآن باسمه، وكانت تمثّل بالنسبة لهم خيانةً للخلافة العربية إذ استعان الحارث بن سُريج بالترك على العرب والمسلمين، كما أنها كانت في نظرهم بدعةً مخيفةً. وشملت الحملةُ الحنبلية على الجهمية أبا حنيفة ومدرسته، رغم النجاحات التي حقّقتها المدرسة في المشرق في الدعوة إلى الإسلام لقولها بالمساواة بين معتنقيه . فقد اتهم الحنابلةُ في بياناتهم العقدية أبا حنيفة ومدرسته بالتجهم [1]، والإرجاء، والقول بالرأي في الدين. وكان المأمون يستعين بالأحناف في القضاء والإدارة لكفاياتهم المعروفة في تلك المجالات، ولذا فقد رأى أنّ سلطته مهدَّدة من هذه الناحية أيضاً. فالحنابلة الأوائل أو أسلافهم ببغداد ما كانوا مدرسةً كلاميةً مُسالِمةً تتنافسُ مع الآخرين في نشر تعاليمها. بل كانت حركةً حزبيةً تحاولُ السيطرة على الشارع وإرهاب الخصوم. فقد انتشرت الفتاوى، وخُطب المنابر الداعية لقتل المتكلمين المبتدعين[2]. وشكّلت بذلك خطراً على الأمن العامّ. وقد اتّهم قاضي القُضاة ابن أبي دؤاد أحمد بن حنبل في مجلس الخليفة المعتصم بأنه يتزعّم مدرسة تجمع العامة والغوغاء من الشارع ليصرخوا: «لا شيء من الله مخلوق، والقرآن من الله»[3]. كما أشار بوضوح إلى أنّ هذا التنظيم كان موجوداً ومُعَدًّا جيداً قبل إعلان المأمون لعقيدة خلق القرآن.

وما رمى المأمون من وراء إعلان العام 827/212 إلى فرض عقيدة المعتزلة، التي ما كان موافقاً عليها بالكامل، في أوساط المسلمين. بل كان يحاول أن يضرب أشدّ خصوم سياساته عداءً وخطراً، أولئك الذين وقفوا ضدّه منذ نشوب النزاع بينه وبين أخيه الأمين. وقد هزمهم طاهر بن الحسين. لكنهم سرعان ما عادوا للتجمع ومقاومة الحسن بن سهل، كما قاوموا مبايعته لعليّ الرضا ولياً لعهده، وبايعوا إبراهيم بن المهدي بالخلافة. وحاول المأمون بعد وفاة علي الرضا ومقتل الفضل بن سهل وعودته إلى بغداد، أن يكسب رضاهم بالعودة للسواد شِعار بني العباس. لكنه سرعان ما اكتشف أنهم لا يزالون يتآمرون عليه، ويسعون لإعادة إبراهيم بن المهدي المختفي ببغداد، للخلافة. وفي عام

(1) أنظر: W. Madelung " The Origins of the Controversy concerning the creation of the Koran", in Orienterlia Hispanica (Leiden 1974) , I/ 1, 504 - 525

(2) أنظر؛ مادلونغ: الإمام القاسم. ص ص 39 - 40.

(3) ابن المرتضى: طبقات، ص 124، وماديلونغ: الإمام القاسم، ص 41.

210 / 825 استطاعت شرطة المأمون القبض على إبراهيم بن المهدي. فعفا عنه المأمون لكنه أعدم بعض زعماء المؤامرة. وأدت شكوك المأمون في جند الحربية، وشرق بغداد إلى تفكيك كتائبهم مما أثار تذمراً شديداً في أوساطهم، ودفعهم إلى صفوف حركة أحمد بن حنبل الدينية المعارضة لإصلاحات المأمون؛ فضمنت فعاليتهم المستمرة والمنظّمة للحنابلة سيطرةً على أحياء الخراسانيين بالعاصمة دامت لعدة قرون.





معايش الصوفية من خلال الرسالة القشيرية

مصطفى النيفر

قال بعضهم: دخلت على بشر بن الحارث في يوم شديد البرد وقد تعرّى من الثياب فقلت: يا أبا نصر الناس يزيدون في الثياب في مثل هذا اليوم وأنت قد نقصت ؟! فقال: ذكرت الفقراء وما هم فيه ولم يكن لي ما أواسيهم به، فأردت أن أواسيهم بنفسي في مقاساة البرد، عن: الرسالة القشيرية (باب الجود والسخاء)

... إلا الزهد في الناس لم أطقه (السرى السقطي)

يندهش المطالع لسير الصوفية وسلوكهم لما تزخر به من « كرامات » و« خوارق ». وقد تتحول الدهشة الى نوع من الارتياب أو التكذيب الصريح، خاصة إذا كان الدارس متشبّعاً بالثقافة الوضعية العقلانية. ولا يتعلق الأمر بالتصوف المتأخر، بل إنه يتصل كذلك بما اصطلح على تسميته بـ« التصوف السني » الذي اعتبره أبو القاسم الجنيد (سيد الطائفة) « مقيداً بالكتاب والسنّة » وعدّه سيراً وراء « أثر الرسول ﷺ ». ففي سير « مشايخ القوم » الكثير مما لا ينسجم مع العقلانية الوضعية، كعدم رضوخ الصوفي لما يرضخ له باقي البشر من قوانين الطبيعة، وإظهار الكرامات التي ذاع أمرها وانتشر فصارت حجةً للأنصار بقدر ما هي دعوى للخصوم. ولقد أورد القشيري في رسالته نماذج عديدة مثل تلك المتعلقة بـ« رؤيا القوم في النوم » و« الجوع وترك الشهوة » ومخالفة النفس و« الفراسة » ....

وسواء أصدّق القارىء أم كذّب، فإنّ ما ينتهي إليه الأنصار والخصوم على حد سواء هو أن عالم التصوف مغاير تماماً لعالم البشر العاديين. فالخصوم ينظرون إليه كعالم شواذ ومرضى نفسانيين، والأنصار يقرّون مع تصديقهم بأنه طريق صعب السلوك. ولقد لمح الغزالي لذلك عندما قال عن الصوفية: « ... شدّدوا على أنفسهم حتى هلك بعضهم بشدة الرياضة، وبعضهم فقد عقله وجنّ، وبعضهم عجز عن قمع الصفات بالكلية، فظن أن ما كلّفه الشرع محال و(أنه) تلبيس لا أصل له، فوقع في الإلحاد »[1].

أما الخصوم (وهم قدامى قِدم التصوف ذاته) فمنهم ابن الجوزي الذي نقل عن الشافعي أنه قال: « لو أن رجلاً تصوف أول النهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق. وما لزم أحد الصوفية أربعين يوماً وعاد عقله إليه أبداً »[2].

من أجل هذا، يحقّ للقارىء المعاصر أن يسأل هل كان في حياة الصوفية ما في حياة باقي الناس وفي حياتنا من مشاغل ومشاكل؟ هل أحسوا وهم يخوضون تجربتهم تلك بالأحاسيس التي تلامس بقية معاصريهم وسائر البشر؟ هذه السطور محاولة استقراء **للرسالة القشيرية**[3] لإبراز التراشح الدائم بين الصوفي ومجتمعه. ولأن الصورة المشوهة التي ترسبت في أذهان الناس هي صورة الصوفي غير العادي، كان من الطبيعي أن نسأل أسئلة قد تبدو ساذجة: هل للصوفي حاجات؟ هل كانت لأهل الطريق أُسَر وأولاد ينفقون عليهم؟ من أين كانوا يرتزقون؟ هل كانوا يعملون أم يسألون الناس ويقبلون كما يؤكد القشيري « من السوقة والنسوان والسلطان »؟ أي وباختصار، هل كانوا مثلنا؟ أم أنهم كانوا الاستثناء الذي لن يتكرر ولا يمكن بالمرة الاستفادة منه في أيامنا هذه؟

وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من تقديم ثلاث ملاحظات منهجية:

● الأولى: إن استقراء «الرسالة القشيرية» لا يتجاهل مؤلفات أخرى في التصوف.

لكن اعتبرنا أن عمل القشيري يصلح أكثر من غيره لكي يعامل معاملة « بيان التصوف الإسلامي ».

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين. دار الشعب، القاهرة (د.ت) 1751/9.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس. القاهرة 1368. ص 417.

(3) نظراً لكثرة الإحالات للرسالة امتنعنا عن ذكر الصفحات، والنسخة المعتمدة هي طبعة الحلبي، القاهرة، 1940.

● الثانية: إن ما ورد في «الرسالة القشيرية» حول هذه القضايا كان متفرقاً مشتتاً، ولم يكن القصد منه في الأصل توضيح البعد الدنيوي للصوفية. فنحن نعلم عرضاً أن الجنيد كان متزوجاً وأن السرى السقطي كان أباً. ولقد أكثر القشيري من ذكر أستاذه الدقاق ولم يشر مرة واحدة إلى كونه صاهره. لذا، كان تجميع هذه المعلومات (التي عدها القشيري ثانوية) أشبه ما يكون بإعادة تركيب صورة ممزقة، إضافة إلى أن بعض الأجزاء ضائعة يجب تقديرها وتخمينها.

● الثالثة: إن الاستقراء المقصود يريد أن يتجنب التصور الخاطىء الذي يقدم الصوفي في صورة الإنسان الوحيد المنعزل، الهارب إلى المفاوز والجبال، لابس المرقعة، الأشعث الأغبر. إن هذه السطور تهدف إلى إبراز « الجانب الآخر » من التجربة الصوفية التي وصفها السرى السقطي بقوله: « سمعت أبا عبد الله الصوفي يقول سمعت أبا الطيب السامري يقول سمعت الجنيد يقول: مارست كل شيء من أمر الزهد فنلت منه ما أريد، إلا الزهد في الناس فإني لم أبلغه ولم أطقه ». ولقد صور العديد من منظري الطائفة أنفسهم كبشر يطرأ عليهم ما يطرأ على غيرهم، إذ يعترف المحاسبي بأنه ما قال قط « اللّهم إني أسألك التوبة ولكن أسألك شهوة التوبة ». وينقل عن يحيى بن معاذ ما هو أفصح من ذلك إذ يقول: « إلهي، لا أقول تُبت ولا أعود لما أعرف من خلقي ولا أضمن ترك الذنوب لما أعرف من ضعفي. ثم إني لا أقول لا أعود لعلّي أن أموت قبل أن أعود ».

المريد لا يعطي للنفس شهوتها (القشيري)

يقول القشيري: « ... من المعلوم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها، انفردوا بها عمّن سواهم ... وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمةً على الأجانب ...». ثم يورد تعريفات لأكثر من عشرين مصطلحاً توحي كلها بوجود اتفاق حول الحدود والتعريفات. لكن بمجرد ما أن يمر القارىء إلى باقي الأبواب حتى يدرك أن الأفراد أدركوا القضايا كل حسب تجربته ومعاناته. فمن ذلك ما ذكره السرى السقطي عندما قال: « دخل عليّ شاب فسألني عن التوبة، فقلت: التوبة أن لا تنسى ذنبك فعارضني وقال: التوبة أن تنسى ذنبك ». ومن ذلك اختلافهم في

السفر « فمنهم من آثر الإقامة على السفر ولم يسافر إلا لفرض كحجة الإسلام ... ومنهم من آثر السفر وكانوا على ذلك الى أن خرجوا عن الدنيا ». ولقد اختلفوا في تقديم المعرفة على المحبة، أو المحبة على المعرفة، وفي الصمت أو النطق، وفي الخوف أو الرجاء، وفي الدعاء أو القناعة، وفي إظهار الوجد أو كتمانه، وفي السماع أو الامتناع عنه. واختلفوا في لحظة مواجهة الموت إذ يقول القشيري: « اختلفوا في لحظة خروجهم من الدنيا ... فبعضهم الغالب عليه الهيبة، وبعضهم الغالب عليه الرجاء. ومنهم من كشف له في تلك الحالة ما أوجب له السكون وجميل الثقة».

إلا أن هذا الاختلاف يخفّ حتى يكاد يتلاشى، فتتقارب المواقف إلى حد المطابقة عند التعرض للثروة أو الجاه والشهوات وضرورة مقاومتها. إذ لا يكون الصوفي صوفيّاً إلا إذا سلّم بالمبدأ الذي لخّصه القشيري في آخر «الرسالة» قائلاً: « الاكتفاء باللقمة أو اللقمتين وعدم إعطاء النفس شهوتها ». وهو ما أوصى به أستاذه الدقاق عندما عرّف الفقر: « تكلم الناس في الفقر والغنى أيهما أفضل؟ وعندي أن الرجل كفايته ثم يصان فيه ».

تبقى مقاومة الشهوات المحور الرئيسي في السلوك الصوفي. ولو حلّلنا كل أبواب «الرسالة» من باب التوبة (أول الطريق) الى الموت (نهاية الرحلة الأرضية) لوجدنا أن القاسم المشترك بينها هو قهر النفس. فالتوبة إقلاع عن المعاصي والتقوى والورع والزهد والصمت والمجاهدة والجوع والتواضع والرضا والصبر والمراقبة والاستقامة والإخلاص والحياء والجود والسخاء، رياضة للنفس وكسر لميولها، لذا تكون سيطرة الصوفي على رغباته المؤشر الأول والأخير لعدم الرضوخ للدنيا. ويلخص أبو علي الدقاق ذلك بقوله: « التوكل هو رد العيش إلى يوم واحد وإسقاط الغد ». فالصوفي دنيوي لكن بقدر محدود إذ يربط قضايا المعيشة بمسبب الأسباب، وهو في صراعه مع آدميته المادية لا يفكر إلا في الله مترفعاً عن أسباب المعاش وإن كان يعترف بها. ويبدو هذا الهمّ الصوفي على طرف النقيض مع ما عرفت به المجتمعات الاستهلاكية قديمها وحديثها من ميل طبيعي للتخطيط والخزن. ولكن مهما كانت ثقافة القارىء، فإن السؤال البديهي الذي يتبادر الى الذهن هو: فليكن! ومن أين يأكل هذا الذي يعيش يوماً بيوم؟ وهو ما سأل عنه رجلٌ حاتم الأصم حين خاطبه قائلاً: « من أين تأكل؟» «فأجاب حاتم: ﴿ولله خزائن السموات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون﴾. وكأن بداهة رجل مشغول بالدنيا لا

يمكن أن تواجه إلا ببداهة صوفية تطرح القضية بشكل مغاير تماماً. فالمشكل محلول بالنسبة لحاتم الأصم طالما أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله.

« أخاف أن لا يقبلني قبري فأُفتضح » (السري السقطي)

لندع جانباً شهوتي الكلام والضحك، اللتين يبدو أن بعضهم نجح في كسرهما[1] ولنلتفت إلى ما لا يمكن لكائنٍ حيّ الاستغناء عنه: الأكل والشرب. تطالعنا في باب الجوع وترك الشهوة قصص يصعب تصديقها وتلحق السالكين بالظواهر الخارقة للطبيعة والمألوف. فلقد كان الحجاج بن فرافصة بالشام فـ« مكث خمسين ليلة لا يشرب الماء » و« دخل أبو تراب النخشبي من بادية البصرة مكة، حرسها الله تعالى، فسألناه عن أكله فقال خرجت من البصرة وأكلت بالنِباج ثم بذات عرق، ومن ذات عرق إليكم. فقطع البادية بأكلتين ». و« كان سهل بن عبد الله إذا جاع قوي وإذا أكل شيئاً ضعف ». و« كان يصبر على الطعام سبعين يوماً ». وقال الخوّاص « تُهت بالبادية أياماً فجاء شخص وسلّم عليّ وقال لي تهت؟ فقلت: نعم. فقال: ألا أدلك على الطريق ومشى بين يدي خطوات ثم غاب عن عيني وإذا أنا على الجادة. وبعد ذلك ما تُهت ولا أصابني جوع ولا عطش ». وقيل لأبي يزيد البسطامي « .. ما أشد ما لقيت في سبيل الله؟ فقال: لا يمكن وصفه. فقيل له ما أهون ما لقيت نفسك منك؟ قال دعوتها إلى شيء فلم تجبني فمنعتها الماء سنة ».

هذه عينات من حالات تبدو تحدياً واضحاً لقوانين الطبيعة لذا، لم يتردد البعض في تكذيبها جملة وتفصيلاً. لكن الأرجح أن ما ينقل عن الصوفية في هذا الصدد لا يعدو أن يكون رمزاً أو مبالغة أو محض اختلاقٍ من الأتباع.

فمن الرموز حادثة إبراهيم الخوّاص وتيهه في البادية. إذ كثيراً ما يتحدث الصوفية عن « التيه » أو « تيه بني إسرائيل » ويقصدون بذلك مرحلة ما قبل السلوك. ولا شك أن الخوّاص لم يقصد بالطريق والجوع والعطش والهداية المعاني المقصودة عند العامة. وفي «الرسالة القشيرية» قصة تؤيد هذا التأويل الذي ذهبنا إليه. يروي الخوّاص ذاته أنه عطش في بعض أسفاره حتى سقط من العطش ثم يضيف: « ... فإذا أنا بماءٍ رُشَّ على وجهي

(1) عن يوسف بن أسباط قال: أقام عطاء السلمي أربعين سنة لم يضحك. انظر باب الصمت في الرسالة.

ففتحت عيني فإذا أنا برجل حسن الوجه راكب دابة شهباء فسقاني الماء وقال: كن رديفي ».

أما المبالغة (أو الوضع) فهي أمور لا يخلو منها أي مجتمع. ولقد انتبه الصوفية أنفسهم إلى مثل هذه « الزيادات »، إذ يروى عن الدقاق أن بشراً الحافي « .. مر ببعض الناس فقالوا: هذا رجل لا ينام الليل كله ولا يفطر إلا في كل ثلاثة أيام مرة. فبكى بشر .. (و) قال: إني لا أذكر أني سهرت ليلة كاملة ولا أني صمت يوماً ولم أفطر من ليلته، ولكن الله سبحانه وتعالى يلقي في القلوب أكثر مما يفعلها العبد ». ويروي الدقاق حادثة أخرى تدعم فهمنا قال: « .. جاء رجل إلى سهل التستري وقال إن الناس يقولون إنك تمشي على الماء. فقال سهل مؤذن المحلة رجل صالح لا يكذب فاسأله. فسأله فقال المؤذن لا أدري هذا ولكن كان في بعض الأيام نزل الحوض ليتطهر فوقع في الماء فلو لم أكن أنا لبقي فيه ..». ولقد كان كبار الصوفية يسارعون إلى تفنيد مثل هذه القصص وعندما نقل للجنيد أن أبا الحسن النوري أخذ « قصبة من الصبيان ورماها بين زورقين وقال: وعزّتك وجلالك لئن لم تخرج سمكة في ثلاثة أرطال لأغرقن نفسي. فخرجت له سمكة فيها ثلاثة أرطال ... (فعلّق الجنيد) كان حكمه أن تخرج له أفعى تلدغه ».

أما الوضع فهو ملموس في روايات عديدة من خلال التناقض القائم بين روايتين في الرسالة ذاتها، أو بين الرسالة وما ورد في مواضع أخرى. فمن ذلك ما يروى عن إبراهيم ابن أدهم أنه قال: « ما سررت في إسلامي إلا ثلاث مرات. مرة كنت في سفينة وكان فيها رجل مضحاك وكان يأخذ بشعر رأسي ويهزني فيسرّني ذلك، لأنه لم يكن في السفينة أحد أحقر في عينه مني. والأخرى، كنت عليلاً في مسجد فدخل المؤذن وقال أُخرج فلم أطق (أي لم يقدر على ذلك لضعفه) فأخذ برجلي وجرني إلى خارج المسجد. والثالثة، كنت بالشام وعليّ فرو فنظرت فيه فلم أميز بين شعره وبين القمْل لكثرته ». وفي موضع آخر قال: « .. ما سررت بشيء كسروري أني كنت يوماً جالساً فجاء إنسان وبال عليّ ». ولقد أورد القشيري هذه الأخبار في باب الخشوع والتواضع. إلا أن النتف التي نعرفها عن ابن أدهم تجعلنا نستبعد هذا « التلذذ المازوشي » الذي يتنافى مع أبسط ما يتطلبه الإسلام من طهارة ومع ما يعرف عن ابن أدهم من عزة نفس. فالثابت أنه لم يأكل إلا من عمل يده. ويروي المكي في قوت القلوب أنه: « دفع لبعض إخوانه دراهم وقال خذ لنا بها زبداً وعسلاً وخبزاً حورانياً. فقال يا أبا إسحاق بهذا

كله؟ فقال ابن أدهم ويحك إذا وجدنا أكلنا أكل الرجال وإذا عدمنا صبرنا صبر الجبال ». وقيل له مرة فيما بدا للبعض مبالغة في الإنفاق: « أما تخاف أن يكون هذا إسرافاً؟ فقال ليس في الطعام إسراف، إنما الإسراف في الأثاث واللباس ».

ومن علامات الوضع ما ورد في «الرسالة القشيرية» من إشارات تؤكد أن الصوفي كبقية البشر يجوع ويعطش ويمرض ويتألم فيتجلّد، ويواجه رغبات الجسد فيصارعها إلى آخر أيامه. ففي حين يكثر القشيري ذاته من الروايات التي تصف كيف تحولت وحوش القفر إلى حيواناتٍ أليفة، يذكر في ترجمة أبي تراب النخشبي أنه: « مات سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل مات بالبادية نهشته السباع ».

وهناك روايات عديدة حول اعتلال الصوفي ومعاناته الأمراض وهو ما يتفق مع أعراض الطبيعة البشرية. فهذا إبراهيم الخوّاص « .. كان مبطوناً .. فدخل مرة الماء (المرحاض) فمات رحمه الله ». وهذا « ابن السماك يمرض فيجزع مريدوه ويأخذون ماءه (بوله) وينطلقون به إلى الطبيب ». وهذا الدقاق يصاب بحرقة البول ف« ... كان يقوم في ساعة غير مرة حتى يكاد يجدد الوضوء غير مرة لركعتي فرض، وكان يحمل قارورة في طريق المجلس وربما كان يحتاج إليها في الطريق مراتٍ ذاهباً وجائياً ».

والأرجح أن الصوفي أكثر جرأة من مريديه على محاسبة نفسه، وهو ما يفسر قول السري السقطي أنه: « يشتهي الموت ببلد غير بغداد فقيل له ولمَ ذلك؟ فقال أخاف أن لا يقبلني قبري فأفتضح». وهو قريب مما يؤكده إبراهيم بن أدهم حين قال: « بلغني أن العبد يحاسب يوم القيامة بحضرة من يعرفه ليكون أبلغ في فضيحته »[1]. وقد يبدو هذا مناقضاً لتصور العصمة في المشائخ، لكن القشيري نفسه نبه لذلك قائلاً « ولا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة، بل الواجب أن يذرهم وأحوالهم ويحسن بهم الظن ».

أشتهي، ولكن أحتمي (أبو علي الدقاق)

لا تحاصر الدنيا الصوفي من الخارج، بل إنها تتحرك داخله لذا، فإن صراعه ليس مع عدو خارجي بل مع ذاته. ويعلق الجنيد على ذلك قائلاً: « .. أعظم منحة يمنحها الله

---

(1) الشعراني: الطبقات الكبرى. دار الجيل - بيروت، 1988، ص 70.

العبد أن يمكّنه من هواه، فإنه من اليسير أن يهدم الإنسان جبلاً بأظفاره من أن يتغلب على هواه ». ويصف إبراهيم الخوّاص الصراع ذاته بوصف يقتبسه من راهب في دير يقول: « ... منذ سبعين عاماً قضيتها في الدير وأنا أحرس كلباً (يقصد نفسه التي في داخله) وأحول بينه وبين الناس. يا إبراهيم إلى متى تبحث عن الناس؟ ابحث عن نفسك، فإذا وجدتها فاحرسها وراقبها ».

فما هي الرغبات التي تحاصر الصوفي؟ وكيف يواجهها؟

● **النوم:** يبدو هذا السؤال غريباً خاصة بعد ما أوردناه من تكذيب بشر الحافي للقائلين بأنه لا ينام الليل كله. إلا أن استقراء سير الصوفية يفيد أنهم تصارعوا مع هذا « السلطان » حتى لجأ بعضهم إلى بعض الحيل كتلك التي ذكرها القشيري عندما أشار إلى « ... أن الشبلي اكتحل بكذا وكذا من الملح ليعتاد على السهر ولا يأخذه النوم ». ويبدو أنّ الشبلي ناصب النوم العداوة حتى عدّ « النعسة في الألف سنة فضيحة ». واعتبر الرازي أنه « من حكم المريد أن يكون فيه ثلاثة أشياء: نومه غلبة، وأكله فاقة، وكلامه ضرورة ».

إلا أن هذا التطرف إزاء النوم الذي عدّه الله في كتابه نعمةً من نعمه، ليس موقف كل الصوفية. لذا اعتذر القشيري عن نوم الصوفي أثناء الصلاة (وهو أمر متوقع الحدوث) إذ يقول: « ... أهل المجاهدات نومهم صدقة من الله عليهم وإن الله عز وجل يباهي بالعبد إذا نام في سجوده يقول انظروا إلى عبدي روحه عندي وجسده بين يدي ». ثم يورد موقف أستاذه أبي علي الدقاق فيقول: « سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول شكا رجل إلى بعض المشايخ من كثرة النوم. فقال: اذهب واشكر الله تعالى على العافية، فكم من مريض في شهوة غمضة من النوم الذي تشكو منه ».

● **الكساء والنظافة:** هل يرتدي الصوفي غير المرقعة؟ وهل يحتمي من برد الشتاء؟ أم أنه قهر البرد وغوائله؟ يروي القشيري عن أبي عبد الله المغربي أنه « لم ينسج له ثوباً قط ». كما سبقت الإشارة إلى إبراهيم بن أدهم الذي لم يميز بين وبر فروه والقمل. كما يبدو أن إهمال بعض المنتسبين للتصوف لثيابهم دفع إبراهيم الخوّاص إلى الاعتراض عليهم. ينقل القشيري أنه « ... كان لا تفارقه إبرة وخيوط وركوة ومقراض، فقيل له يا أبا إسحاق لم تحمل هذا وأنت تمتنع من كل شيء؟ فقال مثل هذا لا ينقض

التوكل لأن الله تعالى فرض علينا فرائض والفقير لا يكون عليه إلا ثوب واحد، فربما يتخرق الثوب. فإن لم يكن معه إبرة وخيوط تبدو عورته فتفسد عليه صلاته ... فإذا رأيت الفقير بلا إبرة ولا خيوط فاتهمه في صلاته ».

ويبدو أن الصوفي الأشعث الأغبر كان في الغالب من السائحين غير المقيمين بدليل ما نقله القشيري في ترجمة الواسطي وفي استحمامه قبل صلاة الجمعة، وبدليل قصة الحداد أستاذ الجنيد عندما روى أنه « كان بمكة فطال شعري فتقدمت إلى مزين توسمت فيه الخير فقلت تأخذ شعري لله تعالى؟ فقال نعم وكرامة. وكان بين يديه رجل من أهل الدنيا فصرفه وأجلسني وحلق شعري، ثم دفع إليّ قرطاساً فيه دراهم وقال استعن بها على بعض حوائجك ».

● **المسكن:** لا يبدو المسكن ضرورة بالنسبة لغير المقيمين من الصوفية. لذا باع الزجاج منزله بعد وفاة والدته وقصد الحج. بل يبدو المنزل عائقاً لذا أوصى الكتاني: « اجتهد أن تكون كل ليلة ضيف مسجد وأن لا تموت إلا بين منزلين ». ويفتخر إبراهيم بن شيبان بحياة التنقل قائلاً: « ما بتّ في سقف ولا في موضع عليه غلق أربعين سنة ». إلا أن الأمر يختلف عند الصوفي المقيم وخاصة صاحب العيال. ففي «الرسالة القشيرية» إشارات عدة لمنازل الجنيد والسري السقطي والحارث المحاسبي والتي لا نظن بها السعة والفخامة. ولكن يبدو أنه كان لعبد الرحمن السلمي منزل خاص واسع (وفيه غرفة للكتب) مؤثث بشكل أغرى اللصوص فـ« ... دخلوه مكابرة [1] وحملوا ما وجدوا فيه ».

● **الغذاء والماء:** سبقت الإشارة إلى ما يؤثر عن بعض الصوفية من الامتناع عن الأكل أو الشرب (أو ربما عدم الشعور لذلك)، يجب أن يفهم رمزاً أو يحمل على المبالغة. وتحفل الرسالة القشيرية بالعديد من الإشارات التي تؤكد هذا الفهم. فمن ذلك ما نقل عن الجنيد أنه قال: « مر بي الحارث المحاسبي يوماً فرأيت فيه أثر الجوع فقلت يا عم تدخل الدار نتناول شيئاً قال نعم ...». والأغلب على الظن أنهم كانوا يلبّون الحاجة باعتدال كمّاً وكيفاً، وإن كان بعضهم لا يصل إلى ما يشتهيه أصلاً أو يدركه

---

(1) مكابرة. كوبر على ماله، وإنه لمكابر عليه، إذا أخذ منه عنوة وقهراً، تاج العروس 345/8.

بعد عناء ومشقة. فهذا بشر بن الحارث يشتهي الشواء أربعين سنة دون القدرة على ثمنه، وهذا ابن التمار يشتهي الباذنجان سنين عديدة ولم يتفق له أكله. وينقل القشيري في موضعين مختلفين حادثة أبي تراب النخشبي الذي اشتهى خبزاً وبيضاً فلم يتمكن من ذلك إلا بعد أن ضرب « سبعين درة ».

وما قيل عن الغذاء يقال عن الماء، فهذا السري السقطي يشتهي ماءً مبرداً في كوز، وهذا رويم البغدادي « يجتاز ببغداد وقت الهاجرة فيستسقي من دار ». أما الصوفي الذي لا يأكل إلا من نبات البرية ومما لا تصل إليه أيدي الناس، فإنه استثناء باعتراف القشيري إذ يقول: « ... محمد بن إسماعيل المغربي عاش مائة وعشرين سنة، وكان عجيب الشأن لم يأكل مما وصلت إليه يد بني آدم ... وكان يتناول من أصول الحشيش أصولاً تعوّد أكلها ». ومحمد بن إسماعيل المغربي هذا هو الذي ذكره صاحب الرسالة في موضع آخر قائلاً: « يسافر أبداً وكان محرماً، فإذا تحلل من إحرامه أحرم ثانياً ولم ينسج له ثوب ولا طال له ظفر ولا شعر »[1].

والرأي الذي نراه أصوب هو أن غالبية الصوفية كانوا يفهمون الشهوة كما فهمها الدقاق أي « أن يعطى كفايته ثم يصاب فيها. لأن الشهوة أمر طبيعي، أما مقاومة سطوتها فمن شروط السلوك، لكن تلبيتها أمر محتوم باعتدال وفي نطاق الحلال.

● **الجنس، الأسرة، العيال:** عندما يتعرض القشيري لـ« رؤيا القوم » ينقل الرأي التالي: « .. لو كان في النوم خير لكان في الجنة نوم ... وكل بلاء ابن آدم إنما حصل حين حصلت حواء ». ولا يبدو هذا الموقف فريداً من نوعه إذ يقول البسطامي: « ... لقد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفيني مؤونة الأكل ومؤونة النساء، ثم قلت كيف يجوز لي أن أسأل الله سبحانه وتعالى هذا ولم يسأله رسول الله ﷺ إياه فلم أسأله. ثم إن الله سبحانه وتعالى كفاني مؤونة النساء حتى لا أبالي استقبلتني امرأة أو حائط ».

لكن بلوغ هذه الحالة لم يتسنّ لغالبية « القوم » فكانت لهم أسر وعيال ومشاغل من النوع الذي أدرك غيرهم من غير السالكين. لذا يقول ابن فورك محذراً: « شغل العيال نتيجة متابعة الشهوة بالحلال، فما ظنك بقضية شهوة الحرام؟ ». والواضح أن غالبية

(1) انظر ترجمته في طبقات الشعراني 93/1.

الصوفية الذين استقروا بالحواضر كانوا أرباب أسر تشدّهم إلى الدنيا. يذكر القشيري عرضاً أن الجنيد والسري السقطي والحيري وغيرهم كانوا متزوجين. إلا أن «الرسالة» تحتوي على إشارات عديدة لهمّ العيال ومشاغل الحياة اليومية. فمن ذلك أن رجلاً جاء الشبلي يشكو له كثرة العيال فقال ارجع إلى بيتك فمن ليس رزقه على الله فاطرده عنك. ومن ذلك أيضاً ما حدث لأبي عبد الله الديلمي الذي احتاج إلى تجهيز ابنته فتضافرت جهود الإخوة لمساعدته في فتوة نادرة المثال (كما سنعرض لذلك).

الاكتفاء بالموجود وزوال الطمع

فيما ليس بحاصل (أبو علي الترمذي)

القناعة مبدأ رئيسي خصص له القشيري باباً كاملاً. ففيما يخص الأكل تكفي اللقمة واللقمتان، خاصة أن الحكمة لا تسكن معدة مُلئت طعاماً. ولقد التزم الصوفية أكثر من غيرهم بالأحاديث النبوية المتعلقة بعدم الشبع عند الأكل والاكتفاء بما يسد الرمق. لكن من الضروري أن نؤكد على حقيقة لا يجب أن تغيب عن نظر الدارسين، وهي أن هذا التقشف ليس نتيجة فقر أو قلة ذات يد، بل إنه كان في حالات عديدة اختياراً إرادياً. ولقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ذلك عندما قال: « ... واعلم أن أثر الخصب في البدن وأحواله يظهر في حال الدين والعبادة. فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة ..»[1]. والكثير مما رواه القشيري يؤكد هذا الذي سماه ابن خلدون « أخذاً للنفس » و« تجافي عن الملاذ ». فهذا سهل التستري يصوم ويفطر على أوقية شعير. والأوقية عشرة دراهم وخمسة أسباع الدرهم[2]، والدرهم يفوق الثلاثين جراماً بقليل (30,104). أي أن التستري كان يعيش على ثلاثمائة جرام من الشعير يومياً، وهو أمر ممكن رغم شدته[3]. أما أبو الحسن النوري فقد كان « يخرج كل يوم من داره ويحمل الخبز معه ثم يتصدق به في الطريق. ويدخل مسجداً فيصلي فيه إلى قرب الظهر، ثم يخرج فيفتح باب حانوته ويصوم، وكان أهل بيته يتوهمون أنه يأكل في السوق، وأهل السوق يتوهمون أنه يأكل

(1) ابن خلدون. المقدمة. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1956. ص 152.

(2) تاج العروس، مادة وقي، جزء 6.

(3) ابن خلدون، مصدر مذكور، ص 154-156.

في بيته ». وهذا عطاء الأزرق دفعت له زوجته درهمين من ثمن غزلها ليشتري لها الدقيق فخرج من بيته فلقي جاريةً تبكي فقال لها ما بالك؟ فقالت دفع إليّ مولاي درهمين أشتري له شيئاً فسقطا مني، فأخاف أن يضربني. فدفع عطاء الدرهمين إليها ومرّ ... ثم قعد على حانوت صديق له ممن يشق الساج وذكر له الحال وما يخاف من سوء خلق امرأته، فقال له صاحبه خذ هذه النشارة لعلكم تنتفعون بها في سجر التنور .... ففي حادثة عطاء الأزرق إشارات هامة ككونه كان يعيش (أو يستعين في معيشته) من غزل زوجته (وأمثاله عديدون)، وأنه كان يخشى ما سماه القشيري (سوء خلقها) وأنه كان يعطي رغم فقره.

يلبّي الصوفي حاجته محاولاً ألا تمتلكه الحاجة فهو يجمع بين الجوع والتقوى كما يقول الزقاق، ويربط بين الحاجة والحلال كما يؤكد الدينوري. ويصور القشيري الذهنية الصوفية المناقضة تماماً لما يسمى اليوم مجتمع الاستهلاك في تعليق لإبراهيم بن أدهم. قال: قيل لإبراهيم بن أدهم إن اللحم قد غلا، فقال أرخصوه أي لا تشتروه، وأنشد:

وإذا غلا شيءٌ عليّ تركته فيكون أرخص ما يكون إذا غلا

وقد لخص ابن أدهم في هذا البيت تعلقه الصوفي بمبادىء الزهد والقناعة وفهمه لقوانين السوق والعرض والطلب.

ومن المواقف التي تؤيد ما ذهبنا إليه من أن الصوفي يستهلك بقدر حاجته حادثة الحداد (شيخ الجنيد). قال: « كنت بمكة فطال شعري ولم يكن معي قطعة من حديد آخذ بها شعري فقدمت إلى مزين توسمت فيه الخير، وقلت تأخذ شعري لله تعالى؟ فقال: نعم وكرامة. وكان بين يديه رجل من أبناء الدنيا فصرفه وأجلسني وحلق شعري. ثم دفع إليّ قرطاساً فيه دراهم وقال استعن بها على حوائجك. فأخذتها واعتقدت أن أدفع إليه أول شيء يفتح عليّ به. قال فدخلت المسجد فاستقبلني بعض إخواني وقال لي جاء بعض إخوانك بصرّة من البصرة من بعض إخوانك فيها ثلاثمائة دينار. قال فأخذت الصرة وحملتها إلى المزين وقلت هذه ثلاثمائة دينار تصرفها في بعض أمورك. فقال لي ألا تستحي يا شيخ تقول لي احلق شعري ثم آخذ عليه شيئاً، انصرف عافاك الله ».

وحدّث أبو يعقوب الأقطع قال: « ... جعت مرةً بالحرم عشرة أيام فوجدت ضعفاً. فحثتني نفسي فخرجت إلى الوادي لعلّي أجد شيئاً يسكن ضعفي فرأيت سلجمة[1]

(1) السلجم: نبات معروف وقيل ضرب من البقول. تاج العروس 395/8.

مطروحة فأخذتها. فوجدت في قلبي منها وحشة فرميت بها ... فدخلت المسجد فقعدت. فإذا برجل أعجمي جلس بين يدي ووضع قمطره وقال هذه لك فقلت كيف خصصتني بها؟ فقال إعلم أنّا كنا في البحر منذ عشرة أيام وأشرفت السفينة على الغرق ... فنذرت إن خلصني الله تعالى أن أتصدق بهذه على أول من يقع بصري عليه من المجاورين، وأنت أول من لقيته. فقلت افتحها ففتحها، فإذا فيها كعك سميد مصري ولوز مقشور وسكر كعاب. فقبضت قبضة من ذا وقبضة من ذا، وقلت رد الباقي إلى صبيانك هو هدية مني لكم وقد قبلتها. ثم قلت في نفسي رزقك يسير إليك من عشرة أيام وأنت تطلبه في الوادي ».

من هذين الموقفين نفهم تكرار القشيري لقول أبي علي الروذباري: « إذا قال الصوفي بعد خمسة أيام أنا جائع فألزموه السوق وأمروه بالكسب ». ولا يقصد بالجوع فراغ المعدة (فهذا أمر طبيعي) بل الضعف والشكوى وما من شأنه أن يؤدي إلى رضوخ الصوفي لشهواته. فمن « أدب جوع الصوفي أن يكون معانقاً للجوع في وقت الشبع حتى إذا جاع يكون الجوع أنيسه »[1].

الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة (أبو بكر الشبلي)

هل كان الصوفي كما تقدمه«الرسالة القشيرية» يعمل؟ ما هو موقفه من الهبة؟ ومن الصدقة؟ ومن الإرث؟ قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من الإشارة إلى ملاحظتين. الأولى، أن مصادر المال وإن اختلفت لا تبدو في عيني الصوفي إلا طرقات تقود كلها إلى وهّاب واحد: الله. فسواء أكان المال هبة إخوان أو صدقة أو أجرة أو إرث، فإن المعطي والمنعم هو الله. وهكذا، وبقطع النظر عن المال الذي فيه شبهة واضحة أو خفية (مثل مال السلطان أو المرابي أو التاجر القليل الذمة)، فإن النعمة كما يؤكد الشبلي تشير دائماً إلى المنعم. أما الملاحظة الثانية، فهي أن تكاليف المعيشة (إضافة للقناعة التي أشرنا إليها وقلّة الحاجات عموماً) كانت غير باهظة. فقد كان بإمكان المتقشف أن يعيش عيش الكفاف بدينارين سنوياً. ويدفعنا هذا التقدير إلى البحث عن قيمة الدينار والدرهم والدانق. من الناحية النظرية، كان الدينار يعادل 10 أو 12 درهماً. إلا أن هذه

---

(1) د.عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية. دار المسيرة، بيروت، 1987. ص 68.

القيمة لم تكن ثابتة إذ صرف الدرهم في بعض الأزمات بما يقارب الخمسين درهماً. أما الدانق الذي يقدر بسدس الدرهم[1]، فلقد عرف صرفه انخفاضاً وارتفاعاً مستمرَّين. وكمقياس لمستوى المعيشة، يذكر الخطيب البغدادي وابن عساكر أن أبا الحسن الأشعري (المتوفى سنة 324) كان يعيش من غلّة ضيعة وقفها جده على عقبه وكانت نفقته في كل سنة 17 درهماً[2]. فإذا قدرنا الدرهم بـ (2,97) جراماً من الفضة [3] كان معاش الأشعري يتجاوز الخمسين جراماً من الفضة. ويقارب هذا ما أورده القشيري حين ذكر أن داود الطائي الذي ورث عن أبيه عشرين ديناراً أنفقها في عشرين سنة (دينار لكل عام).

ومما كان يسهّل الحياة أن العديد من الصوفية كانوا يحيون حياة تعاونية تحتل فيها قيم الصداقة والفتوة والمحبة والإيثار مكانة كبيرة، بحيث يمكن لأحدهم أن يأكل أياماً متتالية دون أن يشتري شيئاً. ويروي الزجاج حادثة ينقلها القشيري: « ...(قال)... دخلت على الجنيد وكنت أريد الحج فأعطاني درهماً صحيحاً فشددته على مئزري، فلم أدخل منزلاً إلا وجدت رفقاء ولم أحتج إلى الدرهم. فلما حججت ورجعت إلى بغداد دخلت على الجنيد فمد يده وقال هات، فناولته الدرهم. فقال كيف كان؟ قلت كان الختم نافذاً ». ولقد نقل لنا ابن بطوطة عندما زار بعض المناطق في الأناضول (سنة 732/ 733) كيف تعمل شبكة الفتوة (الأخية) عبر مناطق شاسعة بحيث قد لا يحتاج المسافر إلى نفقات الأكل والإقامة لمسافات طويلة[4].

لكن، وإن كان الحد الأدنى كافياً لمعيشة الصوفي، فمن أين بالحد الأدنى ذاته؟

● **الإرث:** يعتبر الإرث مصدراً من مصادر المال الحلال، ولقد أخذ داود الطائي عشرين ديناراً كانت نصيبه من إرث أبيه. كما باع الزجاج داراً ورثها عن أمه بخمسين ديناراً وخرج للحج. إلا أن بعض الذين ورثوا مبالغ ذات بال (وهم قلّة) لم يمسّوها. ومن هؤلاء إبراهيم بن أدهم الذي تروي بعض المصادر أنه كان من أبناء الملوك [5] ولعل والده كان دهقاناً، لكنه اختار العيش من عمل يده، وعندما وافاه أحد عبيد والده بإرثه

(1) تاج العروس 6/ 349مادة دنق والدانق الشيء التافه الحقير.

(2) ع.بدوي: مذاهب الاسلاميين.502/1 - 504 ، دار العلم للملايين، بيروت، 1971.

(3) يوسف القرضاوي. فقه الزكاة. مقدار الدرهم والدينار الشرعيين.

(4) رحلة ابن بطوطة. 312/1-317، بيروت، 1985.

(5) الشعراني: مصدر مذكور. 69/1.

أعتقه وأعطاه كل المال (عشرة آلاف درهم). ومن هؤلاء الحارث المحاسبي الذي قال عنه القشيري أنه « ... ورث من أبيه سبعين ألف درهم فلم يأخذ منها شيئاً لأن أباه كان يقول بالقدر... قال المحاسبي صحّت الرواية عن النبي ﷺ لا يتوارث أهل ملّتين شيئاً ...». ومن هؤلاء يوسف بن أسباط الذي قال: « ... منذ أربعين سنة ما ملكت قميصين، فلما ورث من أبيه سبعين ألف درهم لم يأخذ منها شيئاً، وكان يعمل الخوص بيديه ».

● **الهبة:** لا يتردد الصوفي في أخذ الهبة جلّت قيمتها أو قلّت إذا تأكد أنها من مصدر حلال. وتكون الهبات في الغالب من الإخوة والأصدقاء. فقد كان إبراهيم بن أدهم ينفق على إخوانه، كما أخذ الحداد صرة فيها ثلاثمائة دينار جاءته من (إخوان له بالبصرة). إلا أن القشيري حذّر من الأخذ من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان، وعدّ ذلك من علامات « ارتحال حرمة الشريعة عن القلوب ». ويبدو من خلال «الرسالة» أن مد اليد لهبة السلطان لم تكن ظاهرة متأخرة، فلقد نقل عن أبي علي الروذباري [1] أن أبا إسحاق الفزاري كان يأخذ من الإخوان وينفق في المتوارين ويأخذ من السلطان فيخرجه إلى أهل طرسوس. (أما) عبد الله بن المبارك (ف) كان يأخذ من الإخوان ولا يأخذ من السلطان، وكان مخلد بن الحسين لا يأخذ من الإخوان ويأخذ من السلطان ويقول « السلطان لا يمنّ والإخوان يمنّون ».

والقاعدة العامة هي أن الصوفية كانوا يقبلون هبات ومساعدات بعضهم البعض في نوع من التكافل الذي يصل إلى حد مؤثر، كما حدث في شراء ثوب الديلمي بمائة دينار (مع أنه لا يساوي إلا ديناراً واحداً) وذلك بقصد مساعدته في تجهيز ابنته. أما مال السلطان فإنه يبقى مشبوهاً وقلّ من مد يده إليه من الصوفية في أول أمرهم على الأقل.

● **الصدقة:** تبدو بعض الهبات صدقات مقنعة، كما هو الحال في حادثة أبي نصر الصوفي الذي اشتهى الشواء والحلواء. لكن التسول قد يكون سافراً في حالات أخرى. فعن أبي الحسن الحداد قال: « كنت عند أبي القاسم المنادي وعنده جماعة من الفقراء فقال لي اخرج وائتهم بشيء، فسررت حيث أذن لي في التكلف للفقراء بعدما علم فقري. قال فأخذت مكتلاً وخرجت، فلما أتيت سكة سيار رأيت شيخاً بهيّاً فسلّمت

(1) متوفى سنة 223هـ، صحب ابن المبارك والثوري؛ الشعراني، مصدر سابق 106/1.

عليه وقلت جماعة فقراء في موضع فهل لك أن تتخلق معهم بشيء ...». وهناك حادثة أعجب إذ يروى عن أبي جعفر الحداد أنه « مكث عشرين سنة يعمل كل يوم بدينار وينفقه على الفقراء ويصوم ويخرج بين العشاءين فيتصدق عليه من الأبواب. ولا ريب أن العديد ممن انتسب إلى التصوف تسوّل بأشكال متفاوتة ولفترات مختلفة، الأمر الذي جعل النخشبي ينبّه أصحابه إلى انه « من لبس مرقعة فقد سأل ومن قعد في خانقاه فقد سأل، ومن قرأ من مصحف كيما يسمع الناس فقد سأل ». ويقول السري السقطي: « ... أعرف طريقاً مختصراً إلى الجنة لا تسأل من أحد شيئاً، ولا تأخذ من أحد شيئاً، ولا يكن معك شيء تعطي منه أحداً ».

● **التداين**: يضطر الصوفي ككل ضعاف الحال إلى التداين. يذكر القشيري أنه كان على البلخي دين بسبعين ديناراً، وعلى المكي دين بثلاثين ألف درهم قضاها عنه الأصفهاني. ويتسبب الدَّين للصوفي ككل الناس في الكثير من الهم والانشغال. حدّث أبو بكر الرازي قال كنت مع ممشاد الدينوري، فجرى حديث الدَّين قال: «كان علي دين فاشتغل قلبي ...» وقد يضطر الصوفي إلى الابتياع نسيئة وهو من أشكال الاقتراض، كما حدث لحبيب العجمي عندما اشترى طعاماً بالنسيئة [1] كي يفرقه على المساكين.

حصل الشهوة من حيث يحصلها الناس (القشيري)

يوصي القشيري المريد بـ« ترك السؤال (و) إن اشتهى ما يشتهيه الناس، فالواجب أن يحصل شهوته من حيث يحصلها الناس من كد اليمين وعرق الجبين ». ولا ريب أن القشيري قام باستقراء لسير أعلام الصوفية في زمانه وأدرك أن الهبات والمواريث والصدقات لا تشكل مصدر معايشهم. فلقد احترف أغلبهم حرفة وإن انقطع عنها بعد ذلك. قد ينسب الصوفي لمسقط رأسه (البلخي، الداراني، البسطامي، التستري، الأنطاكي ...) أو يلتصق به نعت (الحافي، الأصم، الأعور، المرتعش ...) إلا أنه، وفي حالات عديدة، يلقب بمهنته سواء أمارسها لفترة قصيرة أو لازمها إلى آخر أيامه. فمن ذلك لقب النسّاج والخوّاص والمغازلي والغزّال والبزّار والخشّاب والدبّاغ والمزيّن

(1) نسأ الشيء: باعه بتأخير. نسأته أو أنسأته، أي أخرته، تاج 124/1.

والورّاق والصيدلاني والحداد والعطّار والقصّار والخرّاز والصوّاف والحمّال والخيّاط والمنادي[1].

ويذكر القشيري حوادث عديدة تؤكد تطابق اللقب مع المهنة الممارسة فعلاً. فالخياط كان خياطاً فعلاً « وكان له صراف مجوسي يدفع إليه دراهم زيوفاً » فيقبلها منه وهو يعلم ذلك. وكان الأمر كذلك بالنسبة لأبي القاسم المنادي وخير النسّاج والحداد الذي كان، كما أشرنا سابقاً، يتصدق بثمرة عمله. ولا ريب أن أغلب هذه الأعمال كان شاقاً، وأن الصوفي كان يعاني من ذلك. ومن أطرف ما نقله القشيري ويؤكد ما ذهبنا إليه الحادثة التالية: يُروى عن أحدهم أنه كان « يقول أبداً العافية العافية ... فقيل له ما معنى هذا الدعاء؟ فقال كنت حمالاً في ابتداء أمري، وكنت حملت يوماً صدراً من دقيق فوضعته لأستريح. فكنت أقول يا رب لو أعطيتني كل يوم رغيفين من غير تعب لكنت اكتفيت بهما. فإذا رجلان يختصمان فتقدمت أصلح بينهما فضرب أحدهما رأسي بشيء أراد أن يضرب به خصمه، فدمّى وجهي. فجاء صاحب الربع فأخذهما، فلما رآني ملوثاً بالدم أخذني ظنني ممن تشاجر فأدخلني السجن. فبقيت فيه مدة أوتى كل يوم برغيفين. فرأيت ليلة في المنام قائلاً يقول لي إنك سألت الرغيفين كل يوم بغير نَصَب ولم تسأل العافية. فانتبهت وقلت العافية. فرأيت باب السجن يُقرع وقيل أين عمر الحمّال؟ وخلّي سبيلي ».

ولعل أكثر الحرف انتشاراً بين الصوفية التجارة التي احترفها العجمي والسري السقطي وشقيق البلخي والجنيد والنوري وغيرهم. إلا أن القشيري لا يبين نوع البضاعة بل كان يكتفي بالإشارة للسوق أو الحانوت. إلا أن متاجرة الصوفي تختلف عن متاجرة العامة في نقطتين أساسيتين: الأولى، هي أن الصوفية ليسوا بتلك الأخلاق التي قال عنها ابن خلدون في معرض حديثه عن التجارة بأنها « نازلة عن أخلاق الأشراف والملوك »[2]. فلا تجارتهم تستعبدهم كامل وقتهم ولا هي تنسيهم قيم التقوى والفتوة. فلقد كان الجنيد « يدخل كل يوم حانوته ويسبل الستر ويصلّي أربعمائة ركعة. واعتبر

---

(1) الخوص: ورق النخل. والخواص بائعه وناسجه، تاج 391/4. المغازلي: من يعمل المغازل. أما الغزال: فهو بائع الغزل تاج 42/4 - 44. البزاز: بائع الثياب، تاج 7/4-8. الخشاب: من يصقل الخشب ويبريه البري الأول دون تسوية؛ تاج 233/1. الخراز: من خرز الخف أي خاطه، تاج 33/4. الخزاز: بائع الصوف، تاج 33/4. أما الصواف: فهو من يعمل الصوف من الثياب، تاج 170/6.

(2) ابن خلدون، المقدمة. الباب 5، الفصل 11.

أحمد بن السهل (التاجر) أنه « ليس من الفتوة أن يربح الإنسان على أخيه »، لذا أخذ من صديقه رأس المال فقط. أما النقطة الثانية، فهي أن ممارستهم للتجارة كانت مصحوبة بشيء قليل أو كثير من القلق النفسي. يتجلى في قول سهل التستري « منذ ثلاثين سنة وأنا في الاستغفار من قولي الحمد لله مرة .. (فقد) وقع ببغداد حريق فاستقبلني رجل فقال نجا دكانك فقلت الحمد لله. فمنذ ثلاثين سنة أنا نادم على ما قلت حيث أردتُ لنفس خيراً مما حصل للمسلمين ». ويروى عنه أنه قال « أنا أنظر في أنفي في اليوم كذا مرة مخافة أن يكون اسودّ خوفاً من الله أن يسوّد صورتي لما أتعاطاه ». ويبدو أن السري اعتزل التجارة فيما بعد إذ ينقل القشيري في موضع آخر « أنه كان يأكل من غزل أخته ».

من عجز عن أدب نفسه
كان عن أدب غيره أعجز (السري السقطي)

كان هدف السطور السابقة تقديم صورة يومية للصوفي والمساهمة في إزالة الأسطورة التي سعى الصوفية وخصومهم (ولأسباب مختلفة) إلى ترسيخها. فالصوفي كما تتخيله ذهنيات العديد من المسلمين هو ذلك الذي وصفه الجنيد قائلاً: « وحداني لا يقبل أحداً ولا يقبله أحد ». ولا ريب أن (القوم) ذاتهم ومن خلال القول والفعل أرادوا بلوغ مرتبة الإنسان الكامل، فساهموا عن قصد أو غير قصد في قطع التصوف عن الواقع وفي عزل أنفسهم في حالات كثيرة عن تيار الحياة كما يفهمها العامة. ولقد تلقف خصومهم (وهم كثرة منذ القديم) أقوالهم وسيرهم فشنّعوا عليهم واتهموهم في عقائدهم. ثم جاءت العلوم الحديثة لتدرس التصوف دون أن تعطيه حقه، أي دون أن تتصور له مستقبلاً فاعلاً.

هناك دراسات علمية تقيس التصوف بمقاييس العقلانية الغربية ومعاييرها، وتعرض شخصية الصوفي على مفهوم « السوي الغربي »، فانتهت إلى أن التصوف حالات مرضية باثولوجية أو انطوائية في أخف الأحوال، الأمر الذي يقتضي الحجر عليها في طيات الماضي.

وهناك دراسات وضعية تنطلق من مصادرة أن التصوف تفسخ واضطراب أصاب

العقلانية الإسلامية التي بشر بها القرآن والسنّة[1]. لذا، فهي شذوذ يتوجب اجتثاثه إن كنا نريد اللحاق بركب الأمم الناهضة.

وهناك دراسات مادية تاريخية لم تر في التصوف إلا انعكاساً لعلاقات اجتماعية يسودها الاستغلال والقهر. فكان الصوفي مثل رواقي الأمس يبرر ويكرس لمبدأ الاستسلام.

وهناك دراسات أكاديمية - استشراقية فيها الكثير من المعلومات والتفاصيل والمقارنات، إلا أن هدف مؤلفيها ليس التوظيف لذا، لم يسعوا لفهم التصوف كبعد أساسي في الإسلام، وكقوة يمكن الاستفادة منها.

وهناك دراسات أنصار الصوفية الذين زحموا المكتبات بتحقيق التراث وحبّروا الصفحات في سير الأعلام، لكن مجهودهم هذا لا يحتوي على البعد النقدي المطلوب. و« المؤلفات الصوفية المعاصرة » تطالب في أغلبها بإعادة تجارب الماضي نسخاً بقطع النظر عما لحق بها من تحريف، وما وقعت فيه من بدع، وما ترسب فيها من سلبيات قاتلة، بل وبقطع النظر عن تغير معطيات الواقع المعيش.

لسائل أن يسأل: وماذا تريد من التصوف؟ هل فيه قيمة أو قيم تطالب باستخراجها من الركام؟ ماذا ستوظف من التراث الصوفي؟ نعم قد ندرك جدوى قراءة معاصرة للحركة الاعتزالية أو للفلسفة الرشدية أو الفكر الخلدوني، فنحن في عصر العقلانية وعلينا أن نعثر على جذور عقلانية في تراثنا، لكن ما فائدة إعادة قراءة التصوف؟

لا شك أن التصوف الذي وصلنا يضم العديد من السلبيات التي قد تطغى على الإيجابيات فتخفيها. التصوف كما وصلنا يعني الخلاص الفردي وثانوية العقل واستسلام للوهم [2]. لكن لنسأل:

---

(1) انظر، على سبيل المثال، كتاب الدكتور عبد السلام نور الدين، العقل والحضارة. الفصل الثاني (قراءة في نشأة التصوف ومجراه في الحضارة الإسلامية). دار التنوير - بيروت، 1985.

(2) يرى الشعراني أن « هذه الطريقة لا يحتاج ساكنها إلى مراجعة شيخ في الغالب ». معجم مصطلحات الصوفية. ص 141.

● هذا هذا هو كل التصوف؟

● وهل كان التصوف دائماً هكذا؟ أم أن الداء الذي أصابه هو الداء نفسه الذي أصاب الفقه والأدب والسياسة والاقتصاد في فترة « عصر الانحطاط »؟ أم أن التصوف ابتلي بما ابتلي به المسلمون عموماً؟

إن إدانة التصوف جملة وتفصيلاً وتحميله مسؤولية انحطاط المجتمع الإسلامي أمر لا يؤيده البحث الموضوعي المنصف، بل إن وقائع التاريخ تناقضه. إذا لم يأكل كل الصوفية من « قصعة السلطان » وإن وجد منهم (قديماً وحديثاً) من فعل ذلك، فهم ليسوا بأكثر من فقهاء السلاطين أو أدباء البلاطات. لم نحمّل إذن الصوفية تهمة مسايرة الظلمة وخدمة ركابهم وقد ظهر الفساد في البر والبحر؟ عندما زحفت جحافل الاستعمار على بقاع عديدة من العالم الإسلامي وجدت (طرقاً) أيدت ومهدت وباركت، كما وجد صوفية كانوا العمود الفقري للمقاومة الوطنية.

إن أول ما يمكن أن نأخذه من التصوف هو مفهوم نقي للتوحيد بعيد عن الوصاية والواسطة وفهم للألوهية ومن ثم للآخر، تعجز المذاهب والفرق والحركات الحديثة عن بلوغه. إن التصوف قادر أكثر من صرامة الفقه تشدد « الحركات الإسلامية السياسية على تحويل التوحيد إلى طاعة لله وحب للآخرين في الوقت نفسه.

لا أحد يفكر جاداً في الاعتماد على الأوراد لحل أزمة البطالة أو توفير الاكتفاء الغذائي أو تطوير التكنولوجيا والبحث العلمي. إلا أن التربية الصوفية أقدر من التوجيه العلماني ومن التعبئة الايديولوجية على زرع الخصال والأخلاقيات اللازمة للبحث العلمي والنضال اليومي. لن نأخذ من التصوف المسابح والبخور والوجد والتكايا، بل قيم قهر النفس وترويضها والسيطرة عليها ومعاني الفتوة والتضحية والعمل اليومي من أجل النفس والآخرين.

لقد كان هدف هذا الاستقراء السريع للرسالة القشيرية المشاركة في تقديم الصوفي كإنسان عادي يعاني ما يعانيه البشر فيضعف، ويأمل ويرجو ويخاف، لكنه يروّض نفسه ويطوّعها لهدف أسمى من مجرد الاستهلاك. إن التجربة الصوفية جديرة (وفي هذه الناحية على الأقل) بالاهتمام، لأنها مصدر قيمة يمكن أن توظف بعد عمل نقدي جاد.

ابن تومرت وتجديد الفكر الإسلامي

الحسين بولقطيب

تقديم:

إن الثورة السياسية والعقدية التي أنجزها محمد بن تومرت، ومن ورائه المصامدة[1] خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، بما حملته من مستجدات وما أسفرت عنه من جدل سياسي وكلامي جعلت المؤرخين والدارسين يختلفون في تقويم شخصية هذا الداعية. فبينما رفعه بعضهم إلى درجة قريبة من القداسة [2]، فوصفه بأنه الإمام المعصوم والمهدي المعلوم، أنزله البعض الآخر إلى درجة الشعوذة والاحتيال [3]. على أن هذا الاختلاف في تقويم شخصيته، لا يعود إلى تباين المواقف من الثورة الموحدية التي كان عقلها المدبر وواضع أسسها المذهبية، ولكنه أيضا يستمد وجوده من بعض عناصر تكوينه الشخصي. ذلك أن بعض تلك العناصر يكتنفها من الغموض ما يجعل الدارس يصاب بالحيرة، فإذا همّ بالحط من قيمته اصطدم ببعض الجوانب التي تستحق الإعجاب، وإذا هم بتقديره واجهته بعض العيوب والسلبيات.

ومهما يكن، فإنّ اراء المؤرخين والدارسين عموماً حول ابن تومرت امتازت بالتباين والاختلاف. وأول نقطة يبدو فيها هذا التباين واضحاً هي نسبه. فهل ينتمي ابن تومرت حقا إلى ذرية الرسول ﷺ، أم أنّ هذا الانتماء الذي تحدثت عنه بعض المصادر لم يكن سوى سند ارتكز عليه هذا الداعية لجلب الأنصار وإنجاح الدعوة؟

(1) مصمودة أو المصامدة هم العصبية التي اعتمد عليها ابن تومرت في صراعه المذهبي والسياسي والعسكري ضد الدولة المرابطية.

(2) ابن القطان: « نظم الجمان » تحقيق محمد علي مكي، الرباط، بدون تاريخ ص 74.

(3) ابن أبي زرع: « روض القرطاس »، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971، ص 182.

وعلى أية حال، فإن أنصار ابن تومرت لا يعارضون في انتسابه إلى النبي ﷺ، بل هم يؤمنون بمهدويته، والنسبة النبوية شرط أساسي في المهدي المنتظر كما تذهب إلى ذلك الشيعة. ومن هنا نرى أن المؤرخين الذين نشأوا في كنف الدعوة الموحدية، أو الذين تشبعوا بمبادئها يؤكدون هذا النسب الشريف. ويأتي على رأس هؤلاء أبو بكر الصنهاجي المكنى بالبيدق [1]وابن القطان [2]. في حين عمد ابن أبي زرع [3]، الذي نشأ في كنف الدولة المرينية إلى الارتياب في صحة هذا النسب.

أما المؤرخون الشرقيون، فإنهم لم يشكوا في النسبة العلوية لابن تومرت. فابن الأثير يؤكدها في قوله: « كان ابتداء أمر المهدي أبي عبد الله محمد بن عبد الله العلوي الحسني ...» [4]، وهو نفس النهج الذي سار عليه النويري [5]. بل إن ابن الأثير يتتبع الملابسات التاريخية، التي أوصلت النسب العلوي إلى قبيلة هرغة ببلاد المصامدة (جبال الأطلس الكبير) [6]. ثم إنّ ابن خلدون فضح صراحة المتحاملين على ابن تومرت، وبيَّن سبب هذا التحامل، الذي يرجع في رأيه إلى الحقد والحسد اللذين استوليا على قلوب خصومه، خاصةً منهم فقهاء المالكية بتفوقه عليهم في أمور العلم والفتيا والدين. يقول ابن خلدون: « ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الغائلة ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين، ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه في أهل البيت » [7].

---

(1) أبو بكر (البيدق) « المقتبس من كتاب الأنساب »، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور،الرباط، 1971، ص 12.

(2) ابن القطان، م.س. 34.

(3) ابن أبي زرع، م.س. ص 182.

(4) ابن الأثير (أبو الحسن): « الكامل في التاريخ » دار صادر ودار بيروت، 1966، ج 10ص 569.

(5) النويري (شهاب الدين): « نهاية الأرب في فنون الأدب »، تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1985، ص 395.

(6) ابن الأثير: م.س. ص 569.

(7) ابن خلدون (عبد الرحمن): « المقدمة »، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الفكر، بدون تاريخ، ص 26.

I. رحلة ابن تومرت العلمية إلى المشرق:

لم يفصح المؤرخون التقليديون عن مرحلة دراسة ابن تومرت الأولى. فالبيدق تلميذه، الملتزم بخدمته، لم يشر إلى دراسة أستاذه الأولى في كتابه « أخبار المهدي بن تومرت ». وحتى المراكشي، الذي يعتبر كتابه « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » مصدراً أصيلاً من مصادر تاريخ الموحدين، نجده قد أغفل بدوره دراسة ابن تومرت الأولى إغفالا تاماً. والمعلومات الضئيلة التي أوردها ابن القطان لا تكفي لتكوين تصور عام عن طبيعة هذه الدراسة. فقد أشار إلى أن ابن تومرت بدأ حياته العلمية كباقي الطلاب في العصر الوسيط بالدراسة في الكتّاب، حيث حفظ القرآن وتعلم الكتابة. ويبدو أنه كان مواظباً، إذ كان هو أول من يسبق إلى إيقاد الضوء بالمسجد، حتى لقبه أفراد قريته بالشعلة (أسافو)[1].

وكيفما كان الحال، فإن جُلَّ المصادر قد أعار الانتباه إلى الجانب المشرقي من دراسة ابن تومرت. ونحن لا يداخلنا شك في أن ابن تومرت كان يعلم أن الاكتفاء بما يُدَرَّسُ في المغرب لن يجعل منه عالماً ذا شأن. وهكذا، قرر أن يسافر إلى المشرق، الذي كان بالنسبة لأهل المغرب عامة محط آمال الراغبين في الاستزادة من العلم، التواقين إلى التبحر فيه. فالمشرق في تلك الفترة كان يتوفر على عواصم علمية ذات شهرة فائقة كبغداد، ودمشق، والمدينة وغيرها. وكان المغاربة ينظرون إلى هذه الرحلات نظرة خاصة، إذ كانت تعد عنصراً مهماً في تكوين الشخصية العلمية، وفي اكتساب الهيبة والاحترام[2] غير أن سؤالاً محيراً يواجهنا بخصوص هذه الرحلة. فهل كان هدف ابن تومرت من وراء رحلته هذه مجرد التبحر في العلم، أم أنه كان لها هدف ثان؟

تبقى رواية ابن القطان ـ فيما نعلم ـ الرواية الوحيدة، التي أشارت إلى الهدف البعيد لهذه الرحلة. فقد روى أن أعيان هرغة (قبيلته الأصلية) هم الذين طلبوا من ابن تومرت السفر إلى الشرق من أجل استكمال التكوين الديني والثقافي، حتى يتسنى له استخدام المعارف المكتسبة هناك لإنهاء الحكم المرابطي الذي كان المصامدة يخضعون له آنذاك. يقول ابن القطان: « كان عام 501هـ/ 1107م عاهده فيها أهل التحقيق من

---

(1) ابن القطان: م.س. ص 37، 38.

(2) النجار (عبد المجيد): « المهدي بن تومرت » ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 63.

العارفين به رضي الله عنه، وبايعوه بيعة سر »[1].

وإذا صحت هذه الرواية، فإن سفر ابن تومرت كان مشروطاً منذ البداية باكتساب ثقافة دينية تؤهله لمناوأة الفكر والثقافة السائدين. ومن هنا نفهم لماذا هاجم المذهب المالكي بكل تلك الحدة، كما نفهم مجموعة الاتهامات التي وجهها للأمراء المرابطين. كما بإمكاننا ـ معتمدين دائماً على نفس الرواية ـ أن نرفض الروايات التي تذهب إلى أن فكرة تأسيس دولة للمصامدة لم تظهر لدى ابن تومرت، إلا بعد الأحداث التي وقعت له مع السلطان المرابطي علي بن يوسف بمسجد مراكش، أو التي تقول ببروز هذه الفكرة بعد عودته من المشرق، واستقراره بين عشيرته وتكاثر المعجبين به[2].

إن واقع الدعوة الموحدية يبيِّن أن ابن تومرت كان على دراية تامة بالواقع المغربي. فهو كان يعرف أن تغيير هذا الواقع يستلزم أولاً التسلح باتجاه فقهي وسياسي مناقض لاتجاه دولة المرابطين. فأغلبية المصادر تؤكد أن إمام الموحدين استطاع في رحلته العلمية التي استغرقت حوالي الأربع عشرة سنةً أن يطلع على كل المذاهب الفقهية لعصره، وأن يختار منها مزيجاً من الأفكار يتمكن بواسطته من صياغة مذهب جديد سماه مذهب التوحيد.

II. شيوخ ابن تومرت:

أوردت المصادر التاريخية إبان حديثها عن الرحلة العلمية التي قام بها ابن تومرت إلى المشرق أسماء عدد من العلماء الذين تلقى تعليمه على أيديهم. غير أن بعض هؤلاء يحتمل أن لا يكون قد التقى بهم فعليا، ويأتي على رأسهم الامام الغزالي.

وقد ناقشت الدراسات الحديثة بإسهاب قصة لقاء ابن تومرت بالغزالي. فمنها من قبلته ومنها من رفضته، واعتبرته مجرد دعاية توخى منها أنصاره إضفاء هالة من العلم والقداسة على زعيمهم بجعله تلميذاً لأشهر علماء الإسلام آنذاك. وأهمية هذا اللقاء في الكتابات الرسمية وشبه الرسمية لا تخفى على دارس التاريخ، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن الغزالي هو الذي أعطى المشروعية الدينية لابن تومرت لمحاربة المرابطين. ونظراً

---

(1) ابن القطان: م.س. ص 5.

(2) النجار: م.س. ص 109.

للطابع الدعائي الذي اتخذته هذه القصة، فإن بعض المؤلفين القدامى، وكثيراً من المحدثين قد ارتابوا في أن يكون هذا اللقاء قد تم بالفعل[1].

ويذكر المقري في « نفحه » أن أبا بكر بن العربي كان برفقة ابن تومرت بالمشرق، وهو الأمر الذي حدا بعبد المؤمن أثناء استقباله للوفد المبايع من أهل الأندلس إلى سؤال ابن العربي عن صحة لقائه بابن تومرت في مجلس الإمام أبي حامد الغزالي، فأجابه ابن العربي « لم ألقه، وإنما سمعت به، وأن الشيخ كان يقول لا بد من ظهوره »[2].

إن سؤال عبد المؤمن وإجابة ابن العربي يحملان أكثر من دلالة. فسؤال عبد المؤمن يمكن أن نستنتج منه أن الإشاعات القائلة بعدم التقاء ابن تومرت بالغزالي ظهرت منذ فترة مبكرة، وهو السبب الذي جعل عبد المؤمن بن علي نفسه يحاول التأكد من صحة أو زيف هذا اللقاء. أما إجابة ابن العربي فقد جاءت لتلقي الضوء على جانب من هذه القضية، إلا أنها في الوقت نفسه ساهمت في تعقيد جانبها الآخر. فابن العربي يؤكد من جانب أنه لم يلتق بابن تومرت في مجلس الإمام الغزالي، وهو اعتراف يمكن أن يؤخذ من طرف المتشككين كدليل على بطلان قصة اللقاء. إلا أنه من جانب ثان يؤكد بأنه سمع الغزالي يقول بحتميّة ظهوره. فهل نقبل الشطر الأول من الرواية باعتباره الصحيح، ونرفض الشطر الثاني، منطلقين من أن ابن العربي كان مضطراً بعد نفيه لقضية التقائه بابن تومرت أن يجبر خاطر عبد المؤمن بقوله إن الغزالي كان يعرفه وينتظر خروجه بالمغرب؟

وإذا نحن تركنا المصادر جانباً، وانتقلنا لتفحص موقف المؤرخين المحدثين من هذه القضية. فإننا سنجد لديهم تنوعاً في الرؤى، واختلافاً في المنطلقات. فمنهم من اعتمد على تحليل نص معين لينفي أو يشكك على الأقل في اللقاء، ومنهم من نفاه اعتماداً على تتبع تنقلات الغزالي[3].

---

(1) من الإنصاف القول بأن أغلب المؤرخين اعتبروا قصة اللقاء صحيحة، ومن هؤلاء: ابن عذاري، وصاحب « الحلل الموشية »، والنويري، وابن قنفذ، وابن خلكان، والونشريسي، والعباس بن إبراهيم. ويأتي على رأس الذين نفوها: ابن الأثير، بينما شكك المراكشي في احتمال حدوث اللقاء.

(2) المقري (أحمد): « نفح الطيب »، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج 2، ص 27.

(3) يأتي كولدزيهر على رأس المؤلفين الأجانب الذين ناقشو بإسهاب، واعتماداً على حجج تاريخية قضية اللقاء بين ابن تومرت والغزالي. راجع: Goldziher (I): "le livre de Mohammad Ibn Toumert" Alger 1903, pp. 6-10

ومهما يكن، فإن أغلب المصادر تتفق على أن ابن تومرت درس على القاضي ابن حمدين والإمام أبي عبد الله الحضرمي بالأندلس. ومن ميناء المرية استقلّ مركباً في اتجاه الإسكندرية، حيث اجتمع بأبي بكر الطرطوشي. ومن مصر إلى العراق حيث قرأ على يد الكيا الهراسي. إلا أن ابن قنفذ ينفرد برواية مرور المهدي بإفريقية إبان توجهه إلى الشرق حيث درس بها على الإمام أبي عبد الله المازري[1].

III. العودة من المشرق وإنزال الفكر إلى الواقع:

إن حصيلة العلم النظري الذي استوعبه في المشرق لم تبق مجرد صورة ذهنية، بل إنه أنزلها إلى حيز الواقع لاختبار فعاليتها. فالواقع هو المحك الأساسي لكل تجربة نظرية. وقد كانت هذه الرحلة الفرصة المهمة التي وضع فيها ابن تومرت مواهبه العلمية والخطابية موضع التجربة. إذ انطلق من حين خروجه إلى حين وصوله يغير المنكر لدى العامة والأمراء على السواء وقد تعرض بسبب قيامه بهذا العمل لعدة صعوبات كالطرد والإهانة، أو الضرب في بعض الأحيان. وسيكون لهذه الأحداث تأثير بالغ على مشروعاته المستقبلية [2]. فهل يجب الاعتقاد حقاً بأن ابن تومرت اتخذ منذ هذا الوقت صفة شيخ لمدرسة جديدة؟ وهل كانت دعوته قد اتضحت في ذهنه لدرجة رأى معها ضرورة تنفيذها وتطبيقها؟

ولم يتوقف ابن تومرت خلال رحلة عودته من المشرق في اتجاه مسقط رأسه عن تطبيق المبدأ الإسلامي الشهير: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي مدينة مراكش، عاصمة المرابطين، يصل إلى ذروة السخط على الوضع القائم. فقد اعترض طريق أخت أمير المسلمين علي بن يوسف صحبة مجموعة من جواريها، وأسقطها من ظهر دابتها لإنكاره عليها عدم ستر وجهها [3]. وقد تطلب هذا الحادث استدعاءه من طرف الأمير المرابطي لاستفساره عن سبب إقدامه على هذا العمل. وتمت المقابلة في المسجد بعد صلاة الجمعة. ومما لوحظ على ابن تومرت رفضه أداء التحية للأمير، بل إنه زاد على

---

(1) ابن قنفذ (أبو العباس): « الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية »، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1968، ص 100.

(2) عبد المجيد النجار: م.س. ص 85.

(3) النويري: م.س. ص 397.

ذلك بتماديه في تعنته، حينما أدلى بمجموعة من الملاحظات حول موقف الدولة من تطبيق الشرع الإسلامي، وممارسات السكان المنافية لقواعده. ومن المؤكد أنه انتظر إلى حين الانتهاء من الصلاة ليعود من جديد لمناقشة الفقهاء، الذين تفوّق عليهم وأفحمهم. فالفقهاء المرابطون لم يألفوا مثل هذه المناقشات التي تنهل من غير معين المذهب المالكي السني.

لقد كان فقهاء الدولة المرابطية يشعرون بمدى خطورة منطلقات ابن تومرت. فتطبيقها سيؤدي لا محالة إلى التقليل من نفوذهم وحظوتهم وهم الذين كونوا كما يرى ذلك أحد الباحثين المحدثين (بيروقراطية كهنوتية) خصت نفسها بامتيازات السيطرة والاستئثار [1]. يبدو إذن، أن ابن تومرت كان على بينة من الوضع الديني السائد عند بداية القرن السادس الهجري. وبذلك دعا إلى شق عصا الطاعة على المرابطين، لأنهم في نظره لم يعودوا يستحقون ولاية الأمر على المسلمين. إذ لا ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿**وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم**﴾. ولهذا السبب بالذات يتحتم الخروج عليهم، وجهادهم بتهمة الكفر والتجسيم، وإنكار الحق، ويستشهد في ذلك بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا، قاتلوا الذين يلونكم من الكفار، وليجدوا فيكم غلظة**﴾. فالمرابطون كفار كما صوّرهم ابن تومرت، على الموحدين أن يحاربوهم بالسيف [2]. فهل كان المرابطون فعلاً كفاراً؟ لا جدال في أنّ حكم ابن تومرت هذا يدخل في باب التحريض والسجال الكلامي، ولا يرتبط بالواقع التاريخي. إذ لم يكن الهدف من ورائه الطعن في مشروعية الحكم المرابطي.

لقد كان ابن تومرت يعرف طبيعة التكوين السياسي والإيديولوجي للدولة التي رغب في إسقاطها. فدولة المرابطين اعتمدت على المذهب المالكي السني وعلى فقهائه الذين لعبوا دور إيديولوجيي الدولة. وباعتبار أهمية المذهب في تأسيس الدولة خلال العصر الوسيط، فإن الحل الأنجح لإسقاطها يجب أن يتوجه إلى بنية هذا المذهب لمحاولة تأزيمه، وإظهار فقره وعدم مسايرته للمستجدات التي تطرأ على المجتمع. والسلاح الفعال في مثل هذه الحالات هو سلاح العلم والجدل الكلامي.

(1) زنيبر (محمد): « الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت » مجلة المناهل، العدد 24، 1982، ص 120.

(2) علام (عبد الله): « الدولة الموحدية بالمغرب » دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 72.

على أن إيصال مذهب جديد إلى العامة وتقريبه من أذهانهم يصطدم بعدة عراقيل وصعوبات في بيئة كالبيئة المغربية ذات البنية السوسيولوجية البربرية. وقد كان على ابن تومرت لهذا السبب بالذات أن يراعي معطيات البيئة المحلية في كتاباته. فأفراد عصبيته لا يستطيعون استيعاب العلوم الشرعية كما هي واردة في كتب العلماء. ولذلك وجدناه يبادر إلى استغلال لغتهم الأصلية في التأليف خاصة في التوحيد. وقد أوضح ابن أبي زرع مرتبة كتاب « المرشدة في التوحيد » عند المصامدة في قوله: « فصار هذا التوحيد عند المصامدة كالقرآن العزيز »[1]. وهذا الكتاب يتضمن تعاليم في العقيدة إلى جانب تعاليم أخرى في الأخلاق والشرائع. وهذه التعاليم هي، بلا شك، الأسس التي كان ابن تومرت يعتزم بناء المجتمع عليها، سواء في مجال التصور العقدي، أم في مجال الممارسة الاجتماعية.

وحتى ييسر على مواطنيه فهم هذا الكتاب واستيعابه، فقد قسمه إلى سبعة أقسام تبعاً لأيام الأسبوع. وفرض عليهم قراءة قسم واحد كل يوم عقب صلاة الصبح، وبعد صلاة المغرب إثر الانتهاء من قراءة حزب من القرآن الكريم. ويروي ابن أبي زرع أن طائفةً من المصامدة، صعب عليهم حفظ أم القرآن لعجمتهم، فعدد كلماتها « وسمى بكل كلمة منها رجلاً، ثم أجلسهم الواحد بجوار الآخر، فقال للأول منهم: إسمك الحمد لله، والثاني رب، وهكذا، حتى آخر كلمات السورة »[2]. كما أشرف على تعليمهم بنفسه، مستعيناً ببعض النابهين من أصحابه في هذه المهمة. وقسم المتعلمين إلى مجموعات تحتوي كل واحدة على عشرة أشخاص عليهم نقيب يعينهم على التعليم.

إن هذه القدرة الفائقة على التنظيم جعلت دعوة ابن تومرت تؤثر تأثيراً كبيراً على تفكير برابرة مصمودة. وبالتأكيد، فإنها قامت بدور كبير فيما أحرزه من نجاح. فالأفكار التي دافع عنها، وروَّجها أدت إلى خلق مجتمع إسلامي جديد كان هو إمامه. من هذا المنطلق نفهم لماذا لم يتخذ لقب الخليفة. فاتخاذ هذا اللقب سيجعله تابعاً لأحد المذاهب المعروفة. ولأنه كان يعتبر مذهبه مساوياً ـ إن لم نقل يفوق ـ لتلك المذاهب، فإن اتخاذ لقب الإمام هو الأنسب في مثل هذه الحالة. وهكذا فقد اعتبر ابن تومرت نفسه مؤسِّساً

---

(1) ابن أبي زرع: م.س. ص 177.

(2) ابن أبي زرع: ن.م. ص 183.

لإسلام بربري يختلف عن الإسلام المشرقي. على أن تلميذه عبد المؤمن، أول ملوك دولة الموحدين، سيعمل على حل هذه الإشكالية عندما سيتخذ لقب الخليفة. ولقب الخليفة الذي اتخذه عبد المؤمن لا يعني خليفة النبي ﷺ، بل يعني خليفة المهدي [1].

وقد استطاع إسلام ابن تومرت أن ينتشر في كل أرجاء الغرب الإسلامي بسبب قوة الموحدين، بل إن صداه وصل إلى المشرق نفسه، ويكفي للتدليل على ذلك أن نذكر استنجاد السلطان صلاح الدين الأيوبي بالخليفة الموحدي يعقوب المنصور لرد الزحف الصليبي الأوروبي [2].

IV. طبيعة العقيدة الموحدية:

لن نجد وصفاً أدق لمستوى ابن تومرت العلمي بعد عودته من رحلته المشرقية أفضل من ذاك الذي أورده ابن خلدون في قوله: « وانطوى هذا الإمام راجعاً إلى المغرب بحراً متفجراً من العلم وشهاباً وارياً من الدين » [3].

وإذا نحن حاولنا فهم طبيعة المذهب الذي طرحه ابن تومرت على الساحة الشرعية والعقدية بالغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، فإن ذلك لن يتأتى إلا إذا وضعنا في الحسبان بأنّ الدعاية الشيعية الباطنية كانت لا تزال حتى هذه الفترة قوية، وذلك على الرغم من تراجع النفوذ الفاطمي في مصر، وأن حركة التوحيد كانت يطغى عليها بعض الجوانب الهامشية كالتطهير النسكي المبني على دراسة الحديث، والحركة الكلامية التي تتوخى تهذيب بعض قضايا الأشعرية، وداخل هذا الأطار يمكن إدراج مساهمات كل من الباقلاني (- 403هـ/ 1103م)، وابن حزم (- 456هـ/ 1064م) والغزالي (505هـ / 1112 م). وهكذا، سيعمل ابن تومرت بدوره على إعداد تركيب شخصي موجه في أساسه إلى الطائفة التي ينتمي إليها [4].

لقد توصل الجابري في البحث الذي أنجزه عن أصول الثورة التجديدية لابن رشد،

---

(1) Bellaire (M), (L'Islam et le Maroc), Paris 1925, p 16

(2) Ibid, p. 16

(3) ابن خلدون (عبد الرحمن): « العبر وديوان المبتدأ والخبر » ج 6. تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1981، ص 302.

(4) النجار: م.س. ص 109.

إلى أن ابن تومرت مهدي الموحدين قد شنَّ بالغرب الإسلامي ثورةً ثقافيةً كبرى ساهمت في بلورة ثقافة إسلامية مغربية متميزة إشكالياً ومفاهيمياً ومنهجياً عن الثقافة الإسلامية بالمشرق [1]. ولمعرفة ما أسداه ابن تومرت للمغاربة يكفي أن نورد شهادة ابن رشد الحفيد في حقه، وفي حق الموحدين عامة. فقد سجل ابن رشد أن الموحدين تمكنوا من إيصال الشعوب الخاضعة لهم إلى معرفة الله بطرق سهلة تسمو عن التقليد الآلي، دون أن تصل أيضاً إلى مرتبة المتكلمين. فهم بينوا للنخبة ضرورة استخدام الجدل الكلامي من أجل ترسيخ مبادىء الشريعة [2].

إن الجدل الكلامي الذي خاضه ابن تومرت مع الفقهاء المالكيين كان القصد من ورائه محاولة إقناعهم بأن الأحكام العامة يجب استخلاصها من المصادر الموضوعية وهي: القرآن، والسنة، وإجماع فقهاء الأمة. ومع ذلك، فإنه كان يعلم أنهم لن يتبعوه. أوليسوا هم الذين كانوا وراء حادثة إحراق كتاب « إحياء علوم الدين » للإمام الغزالي؟

إن قرار إحراق هذا الكتاب القيم لا يمكن فصله عن مناداته بالرجوع إلى تلك المصادر في الأمور الشرعية. على أن ابن تومرت استغل حادثة الإحراق استغلالاً أسطورياً، فقد رسخ في أذهان العامة أن دولة المرابطين لم تسقط نتيجة الخلل الذي تسرب إلى بنياتها الاقتصادية والاجتماعية، وإنما سقطت كرد فعل إلهي على الذنب الذي اقترفه المرابطون في حق فكر فقيه معروف كالغزالي. وقد عبَّر المؤرخ الموحدي ابن القطان عن تصور أسباب هذا السقوط في فكر العامة في القول التالي: « وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم، الذي ما ألف مثله سبباً لزوال ملكهم، وانتثار سلكهم، واستئصال شأفتهم » [3].

1. ابن تومرت والفكر الظاهري:

إختلفت آراء المؤرخين قديماً وحديثاً حول موقف الموحدين من كتب الفروع عندما صادروها، وأمروا بإحراقها ونبذها.فالبعض منهم رأى بأنهم أرادوا الرجوع بالناس إلى

---

(1) العسري (عبد الواحد): « مدخل لدارسة كتاب أعز ما يطلب »، مجلة كلية الآداب بتطوان، السنة 1، العدد 1، ص 69.

(2) Goldziher: op. cit. p. 81

(3) ابن القطان: م.س. ص 16.

العمل بالكتاب والسنة، بينما رأى البعض الآخر، بأن غرضهم كان هو القضاء على مذهب مالك، وحمل الفقهاء بالقوة على مذهب ابن حزم الظاهري. وقد برز هذا التوجه في عهد عبد المؤمن على الخصوص. وعلى الرغم من أن طلب العودة إلى المذهب الحزمي لم يعلنه عبد المؤمن صراحةً ـ فيما نعلم ـ فإن مناقشته مع الفقهاء في بعض الأمور تبين أنه يتبنى آراء ابن حزم [1].

وإذا كان شارل أندريه جوليان لم يحسم في تأثر ابن تومرت بآراء ابن حزم، فإنه مع ذلك يؤكد أن الفقيهين يلتقيان في جملة من المسائل. فهما يؤمنان بالرأي مع الاعتماد على القرآن والسنة والإجماع [2]. أما كولدزيهر، فإنه حسم في الأمر بإعلانه أن ابن تومرت لا بد أن يكون قد اطّلع على كتابات ابن حزم وتأثّر بها. فالتطابق واضح بين أفكارهما في مسائل صفات الله وعلل الشرائع، ونقد الأشاعرة، وأخذهما بالظاهر في كثير من المسائل الفقهية [3]. ويستند كولدزيهر في رأيه هذا على ما قام به الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف من إحراق لكتب المذهب المالكي، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد وغيرها.

وقد أورد مؤرخ الدعوة الموحدية، المراكشي، نصاً أصبح مشهوراً، يذكر فيه مقاصد الخليفة أبي يعقوب يوسف من وراء إحراق كتب مذهب مالك، فقال: « كان قصده في الجملة محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه » [4]. ومع تسليم كولدزيهر بتأثر ابن تومرت بابن حزم، فإنه مع ذلك يعترف ببعض الفروقات بينهما. فابن تومرت ـ في نظره ـ كان عقلياً في الوقت الذي كان فيه ابن حزم حسياً ظاهرياً. وهكذا، فابن تومرت ـ حسب كولدزيهر دائماً ـ تأثر بابن حزم في ميدان الفقه، إلا أنه لم يتبنَّ آراءه في ميدان التوحيد [5].

---

(1) أعراب (سعيد): « موقف الموحدين من كتب الفروع » مجلة دعوة الحق، العدد 249، يونيو 1985 ص 28.

(2) Julien (CH. A): (Histoire de l'Afrique du Nord). Paris 1978, p.92

(3) Goldziher: op. cit, p.53

(4) المراكشي (عبد الواحد): « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »، تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، ط7، الدار البيضاء، 1976، ص 401.

(5) Goldziher: op. cit. p. 54

على أن تأصل المذهب المالكي في نفوس فقهاء المغرب أدى إلى نشوب صراع فقهي كانت له نتائج سياسية خطيرة. فرغم سقوط السلطة السياسية المساندة للمذهب المالكي (دولة المرابطين)، فإنه لم ينهر نهائياً وإن كان، والحق يقال، قد شهد بعض التراجع. فهذا القاضي عياض السبتي الشهير يرفض مبايعة عبد المؤمن بن علي أول خلفاء الموحدين، معترفاً بالتبعية الروحية لبقايا المرابطين بالأندلس. وهو ما عناه صاحب « روض القرطاس » في قوله: « وركب القاضي عياض إلى يحيى بن علي المسوفي المعروف بابن غانية، وكان معتصماً بقرطبة، متمسكاً بدعوة المرابطين، فلقيه، وأدى له البيعة »[1].

2. أثر الفكر الشيعي في المذهب التومرتي:

لا جدال في أن ابن تومرت قد استفاد من المناقشات المذهبية، التي كان المشرق الإسلامي مسرحاً لها خلال إقامته به. وقد عمل على نقلها إلى ربوع الأطلس الكبير قصد إحداث التغيير المنشود، وهو العمل الذي طبقه بطريقة ذكية، كان من نتائجها تجاوز الخصومات القَبَلية التي كانت تهيمن على الحياة السياسية والاجتماعية لقبائل عصبيته.

ومن بين المذاهب المشرقية التي نهل ابن تومرت من معينها، يبرز المذهب الشيعي، الذي اقتبس منه فكرة المهدوية، لاستخدامها كسلاح فعال لفرض آرائه. فالقول بهذه الفكرة هو الذي أغرى كثيراً من الباحثين المحدثين باعتبار ابن تومرت شيعياً. صحيح أن حركة ابن تومرت كانت الثانية من نوعها في المغرب الإسلامي في قولها بالإمام المعصوم بعد الحركة الفاطمية في إفريقية، والتي كان زعيمها الروحي، وأول خلفائها عبيد الله ينسج كذلك بثوب المهدي المنتظر. غير أن اقتباس فكرة واحدة من مذهب متكامل، لا يمكن في نظرنا أن يقوم كدليل قاطع على شيعية مهدي الموحدين.

فالقول بعصمة الإمام على رأي الشيعة الإمامية[2] تقابله في المذهب التومرتي اختلافات جوهرية عن هذه الفرقة، وعن بقية الفرق الشيعية الأخرى. فإذا كان الشيعة يرفضون الأحاديث المروية عن عائشة بسبب موقفها من علي بن أبي طالب، فإن ابن

(1) ابن أبي زرع: م.س. ص 191.
(2) ابن خلدون: « العبر » ج 6، ص 302.

تومرت يستشهد بالأحاديث المروية عنها، وكذلك الأحاديث المروية عن أهل المدينة [1]. كذلك نجده عند حديثه عن الإمامة وتسلسلها بعد النبي ﷺ قد امتدح على عكس الشيعة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وهو ما يرفضه الشيعة باستثناء فرقة الزيدية، التي ذهبت إلى جواز خلافة المفضول مع وجود الأفضل. يقول ابن تومرت شارحاً هذه القضية: « فتوفي (أي النبي) وهو عنهم راضٍ، ثم الأمر كذلك حتى انقضت خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ، ثم بدت بعد ذلك أفراق، وأهواء، ونزاع، واختلاف، وقلوب منكرة، وشح مطاع، وهوى متبع، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، وأي سمع، وأي طاعة مع الإعجاب والاتفاق والاجتماع يكون مع الاختلاف والنزاع، وأي دين يكون مع الهوى المتبع » [2].

مما تقدم نستطيع القول، بأن ابن تومرت قد اقتبس فكرة الإمام المعصوم من التراث الشيعي، دون أن يعني ذلك أنه كان شيعياً، فقد قال بها لضرورة سياسية، هو تولي السلطة، وتركيز دعوته في نفوس مناصريه من البربر. ومما يفند شيعيته أيضاً، أن القراءة الفاحصة للمباحث السياسية في « أعز ما يطلب » ككتاب الإمامة، وكتاب الجهاد، وللممارسات السياسية اليومية للمهدي، تبين بما لا يدع مجالاً للشك ابتعاده عن الشيعية في هذا المضمار. فمشروعه العقيدي والتشريعي، وكذلك نظريته في المعرفة لا يتضمنان أي تصورات أو منطلقات شيعية. فبتخويله للعقل أدواراً في تأسيس العقيدة، وفي استنباط الشريعة من النصوص المقدسة، لم يترك أي مجال، ولا أي دور للإمام أو للمعصوم كما تتركه له العقائد الشيعية. أضف إلى ذلك أن تصوره للإمامة قريب جداً من تصورات السنة للإمامة كضرورة سياسية ودينية.

فالإنسانية من وجهة نظر السنة وعموم المسلمين، لا يمكن أن تترك لهواها بعد وفاة الرسول من دون أئمة. وقد رتب ابن تومرت هؤلاء الأئمة ترتيباً يخالف الترتيب الشيعي، بحيث وضع على رأسهم أبا بكر وعمر وعثمان دون أن يضمن لائحته أئمة الشيعة الإسماعيلية أو الإثني عشرية [3].

---

(1) بل (ألفرد): « الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي » ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص 267.

(2) ابن تومرت (محمد): « كتاب أعز ما يطلب ». الجزائر، 1903، ص 249.

(3) العسري: م.س. ص 94.

وهكذا، فإن ابن تومرت في تصوره للمهدوية وللعصمة المرتبطتين بالإمامية كان أقرب إلى السنة منه إلى الشيعة. ففكرة المهدوية كانت دائماً ثابتاً أساسياً من ثوابت العقلية الإسلامية. فالمسلمون لم يكن بمقدورهم في انتظار الوعد والوعيد الإلهيين إلا أن ينتجوا ويعيدوا إنتاج هذه الفكرة باستمرار. فرجوع المهدي المخلص يعد كتصعيد لما كانوا يعانونه داخل مجتمعاتهم الضاغطة والقاهرة.

لذلك، نجد ابن تومرت يضمن آراءه وممارسته السياسية ضد المرابطين فكرة رجوع المهدي، والعصمة، دون أن يتطرف كالشيعة في تصورهم للعصمة، التي رفعوها إلى مرتبة عصمة الأنبياء. في الوقت الذي نجد فيه أن عصمة ابن تومرت لم تزد عن كونها عصمةً للإمام من الباطل والظلم، وهدفها الأخير هو جلب الأتباع، وإبعاد الشعور باليأس، الذي كان يتسرب إلى نفوسهم عند كل هزيمة أمام قوات المرابطين [1].

3. المؤثرات الأشعرية والغزالية في المذهب التومرتي:

يؤكد كثير من المؤرخين أن ابن تومرت قد تأثر بالأشاعرة من أهل السنة من جهة، وبالمعتزلة من جهة أخرى. فابن خلدون يبيّن بكثير من الدقة الجوانب التي اقتبسها مهدي الموحدين من كلا المذهبين في قوله التالي: « ... وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ عنهم، واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية والذبّ عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدر أهل البدعة، وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث العقلية، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل، والأخذ برأيهم اقتداءً بالسلف في ترك التأويل، وإقرار المتشابهات كما جاءت » [2].

على أن الدراسة المتأنية للمذهب التومرتي، تبين أن هذا المذهب لم يكن كله أشعرياً، ولا غزالياً. فما هي إذن أوجه التشابه والاختلاف بين المذهب التومرتي والمذهبين الأشعري والمعتزلي؟

لم يكن ابن تومرت مجرد مطبق حرفي لتعاليم الغزالي الشرقي، ذلك أنه استطاع أن ينفصل عن الحضانة الشرقية في كثير من الجوانب، إذ على الرغم من إعجابه بتعاليم

---

(1) نفسه ص 94.

(2) ابن خلدون: « العبر ...» ج 6، ص 302.

الغزالي، لم يتبن كل هذه التعاليم، بل أضاف إليها اجتهاداته الخاصة [1]. وهكذا، فالقول بأن ابن تومرت كان معتزلياً أو أشعرياً بوجه عام لا يحسُنُ قبوله دون مناقشة. إذ بوسعنا أن نلخص معارضته للأشاعرة والمعتزلة في النقاط التالية:

أ. مسألة صفات الله: تصورها الأشاعرة على أنها معانٍ قديمة قائمة بالذات الإلهية، في حين آثر ابن تومرت أن يكون موقفه إزاءها هو موقف السلف. فهي تدل عنده على أسماء الله الحسنى، التي سمّى بها الله نفسه بدون اشتقاقٍ أو اصطلاحٍ أو تأويل: « ... وأسماء الباري سبحانه موقوفة على إذنه، لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه، لا يجوز القياس، والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه »[2].

ب. مسألة تكليف العبد ما لا يطيق: فقد ذهب الغزالي والأشاعرة عموماً إلى أن لله تعالى أن يكلف العبد ما لا يطيق، في حين رأى ابن تومرت أن هذا غير جائز. فهو يقول: « إذا لم يكن الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلَّف سقط تكليفه، لقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها**﴾[3].

ج. بطلان قياس الغائب على الشاهد: فقد عرَّض ابن تومرت بالذين يتبنّون هذا المبدأ، حتى وإن كان لا يذكرهم بالاسم، فمن الراجح أنه يقصد الأشاعرة، الذين كثيراً ما عاب عليهم قياس الغائب على الشاهد.

د. مسألة ربط الأشاعرة بين القول بالجوهر الفرد، والبرهنة على حدوث العالم. فقد قسم الأشاعرة المحدث إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، وجسم مفرد، وأعراض تطرأ على الجواهر والأجسام[4]. وقد احتلت مسألة الجواهر المفردة أو الأجزاء التي لا تتجزأ، مكاناً رئيسياً في مذهبهم إلى حد أن اعتمدوا عليها للقول بوجود الله. أما ابن تومرت فعلى الرغم من موافقته للأشاعرة في قولهم بالجوهر الفرد، وذهابه مثلهم إلى أن الأجرام على ضربين منفرد ومؤتلف، إلا أنه آثر في البرهنة على وجود الله، أو في أن العالم محدث ألاّ يعتمد إطلاقاً على هذه النظرية الغامضة، وفضّل عليها البراهين البسيطة والواضحة

---

(1) Marcais (G): "La Berberie Musulmane et l'orient du moyen age, T II, Paris 1946, p. 257

(2) ابن تومرت: م.س. ص 237.

(3) نفسه ص 29.

(4) بدوي (عبد الرحمن): «مذاهب الإسلاميين » ج 1، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

الواردة في القرآن.

على أن بإمكان الدارس للمذهب التومرتي أن يلاحظ ذلك التقابل الواضح بين العقل والشريعة. ذلك أنه على الرغم من محاولة ابن تومرت الانفراد ببناء مذهب جديد، إلا أنه لم يخرج عن إطار الإشكالية العامة، التي اندرج داخلها علم الكلام بالمشرق الإسلامي، وهي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل. ومع ذلك، فإن العقل في مذهب ابن تومرت له حدوده، التي يجب أن يقف عندها. وأول هذه الحدود مناداته بأن: « العقل لا مدخل له في السمع، والسمع لا طريق له إلاّ التوقيف »[1].

ونستطيع أن نذكر أيضاً في مجال الحد من سلطة العقل في مذهب ابن تومرت جبريته وتطرفه في مسألتي الثواب والعقاب. فهو يرى ربطهما بوجوب التكليف تماماً كما فعل ابن رشد، ولا يجعل منهما مبرراً لحرية الإرادة على نحو ما ذهب إليه المعتزلة. يقول في هذا الصدد: « وأما فائدة إثبات الوعد والوعيد، فليميز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب، وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ... فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك، كان ذلك ثمرة الفعل والترك وفائدتهما. فوجب حينئذ الامتثال رجاء الثواب على الفعل وخيفة العقاب على الترك، فهذه فائدة الوعد والوعيد لأنهما شرط الوجود »[2].

وتبدو جبرية ابن تومرت أكثر حينما يتعلق الأمر بمصير الإنسان وحياته الأخروية: « فالآجال معدودة لا يستأخر شيء عن أجله، ولا يسبقه، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه، ولا يتعدى ما قدر له، كلٌ ميسَّرٌ لما خلق له، وكل منتظر لما قدر له. من خلق للنعيم سييسر لليسرى، ومن خلق للجحيم سييسر للعسرى، السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه. كل بقضائه وقدره، لا يخرج شيء عن تقديره، لا تتحرك ذرة فما فوقهما في ظلمات الأرض إلا بقضائه وقدره. كل شيء عنده بمقدار، عالم الغيب والشهادة، الكبير المتعال »[3].

وبوسعنا أيضاً أن نبرز في ميدان الخلاف بين ابن تومرت والغزالي بصفة خاصة ما هو معروف من اتجاه الغزالي نحو المكاشفة والذوق الصوفي. وهذا الاتجاه يغاير تماماً الطابع

(1) ابن تومرت: م. س. ص 28.
(2) نفسه ص 28.
(3) نفسه ص 236.

العقلي الذي طبع مذهب ابن تومرت، وجاء متمشياً مع مزاجه العام في التفكير باعتباره رجل دولة. ثم إن الأشاعرة والغزالي قد عارضوا القول بالإمام المعصوم، ونقدوا الفكرة نقداً لاذعاً[1]، في الوقت الذي يمثل فيه هذا القول دعامة رئيسية في مذهب ابن تومرت.

على أن الاختلاف الأكبر بين ابن تومرت ومفكري المشرق وعلى رأسهم الغزالي يعود بالدرجة الأولى إلى طريقة نشر المذهب. فمفكرو الشرق كانوا عبارة عن مثقفين يعيشون في أبراجهم العاجية، فهم لم يفكروا يوماً في أن العامة يمكن أن تستفيد من أفكارهم إلى درجة توظيفها في تأسيس الدول[2]. أما ابن تومرت فقد عمل على العكس منهم من أجل أن يحظى مذهبه بالانتشار الواسع. ولهذا الغرض قام بترجمة فكره إلى اللغة البربرية، على اعتبار أن اللغة العربية حتى ذلك الوقت كانت لا تزال قليلة الانتشار في الأوساط البربرية، خاصة في البوادي والمناطق الجبلية.

V. الاستدلال والبرهان في العقيدة التومرتية:

لا جدال في أن كل منظومة فكرية تقوم على مجموعة من الدلائل والبراهين تستخدمها لتوضيح آرائها، والدفاع عن نفسها أمام المنظومات الفكرية الأخرى. وابن تومرت باعتباره زعيماً روحياً لدعوة التوحيد، كان لا بد أن يضمن دعوته عدداً من الدلائل والبراهين. فما هو نصيب العقلية البرهانية في مذهبه؟

يبدو الطابع البرهاني والاستدلالي في المذهب التومرتي في حرص صاحبه على إقامة التوحيد على أساس عقلي، فقد ذهب إلى وجوب العلم بالتوحيد وتقديمه على العبادة. والعلم بالتوحيد لا يكون إلا عن طريق العقل، « فبضرورة العلم يعلم سبحانه ». ولا تخفى المكانة التي احتلها العلم في مذهب ابن تومرت. فقد خصص له في كتابه « أعزّ ما يطلب » فصلاً كاملاً تحت عنوان: « فضل العلم » عدد فيه الآيات والأحاديث التي وردت في تكريم العلم والعلماء. ولا ننسى أيضاً أن أول عبارة في هذا الكتاب جاءت تمجيداً للعمل: « أعز ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأنفس ما يدخر، وأحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله تعالى سبب الهداية إلى كل خير ». وأول أبواب العلم عند

---

(1) الغزالي (أبو حامد): « المنقذ من الضلال »، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص 210.

(2) Julien: op. cit. p. 96

ابن تومرت، العلم بالله تعالى وبوجود. « والوجود الإلهي هو وجود مطلق إذ يستحيل عليه القيود والخواص، ولم يتقيد وجوده بتخصيص، مقدر مقتدر، ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق. ولا مسابقة قبلية، ولا متابعة بعدية، ولا مفارقة جرمية، ولا ملازمة غيرية »[1].

وإذا كنا في الصفحات السابقة قد أبرزنا بعض الجوانب، التي ظهر فيها ابن تومرت بمظهر الجبرية، فإن مذهبه مع ذلك يعطي الأولوية للعقل ممثلاً في الفلسفة أو الحكمة. ومن مظاهر هذا الطابع العقلي تأكيده على أن الشريعة تجري على سنن العقل. وهو في هذا يندّد بالقائلين بأن الشريعة لا تلتقي مع الفلسفة، ما دام أن العقل ـ حسب هؤلاء ـ ليس فيه غير الإمكان والتجويز وهما شك، والشك ضد اليقين. ولشرح هذه القضية يقول ابن تومرت: « هذه إشارة نرد بها على بعض من لا أخلاق له، فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعناً منهم في الدين، وجهلاً بحكمة الله تعالى »[2].

ولا أدل على أن الشريعة تسير على سنن العقل، وأنها ليست خاليةً من الحكمة أن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تدعو الإنسان إلى تحكيم عقله، والتي نجد فيها في الوقت نفسه برهاناً أو براهين على حدوث العالم، فالليل والنهار، والناس، والدواب، والطيور والسماوات والأرض، كلها أشياء طارئة، يقول: « وإذا علم الإنسان حدوث جسم واحد، علم حدوث سائر الأجسام لمساواتها في التحيّز والتغير، والجواز والاختصاص، والحدوث والافتقار إلى الفاعل. وإذا علم أنها موجودة بعد أن لم تكن، علم أن المخلوق يستحيل أن يكون خالقاً »[3].

إن التجديد الذي أحدثه ابن تومرت في الفكر العقيدي والشرعي لمغرب العصر الوسيط كان بارزاً إلى درجة أن بعض الباحثين ذهبوا إلى أن ابن رشد أكبر فلاسفة العقلانية في الإسلام قد تأثر بنظرية التأويل التومرتية. فالعلم من منظور ابن تومرت إما أن يكون مصدره العقل، وإما أن يكون مصدره السمع. فالعلم الذي يكتسب عن طريق

(1) ابن تومرت: م.س. ص 196.

(2) نفسه ص 163.

(3) ابن تومرت: م.س. ص 233.

السمع يقوم على القياس الشرعي. أما مثيله الذي يأتي عن طريق العقل، فهو يعتمد على القياس العقلي. يقول ابن تومرت شارحاً هذه العلاقة: « وأما القياس فهو على ضربين، ما أدركناه عند الاتصال، وما أدركناه عند الانفصال. وما لم نشاهده على ضربين، ما أدركناه بالعقل، وما أدركناه بالسمع »[1].

هكذا، يبدو أنه لا فرق عند ابن تومرت بين القياس العقلي، والقياس الشرعي. فالقياس الذي يقيس به الشرعيون المحرمات على المباحات هو قياس فاسد، وكذلك قياسهم التحليل على الوجوب. والصحيح هو أن عليهم أن يقيسوا الوجوب على الوجوب، والتحليل على التحليل، والتحريم على التحريم. وقد أدى عدم مراعاة المشرعين - في نظر ابن تومرت - لهذه القاعدة إلى تفتيت الشرع وتمزيقه، مثال ذلك ما حكي عن بعضهم في تفسيره للحديث الشريف: « من بدل دينه فاضربوا عنقه، » أنه أوله بمعنى أن النساء لا يُقْتَلْنَ إذا بدلن دينهن، وقال إنما هو خطاب للذكور، بدليل النهي عن قتل النساء في حديث آخر، غير أن المعاني في الحديثين مختلفة تماماً. إذ المعنى في ترك قتل النساء هو ضعفهن، وقلة فائدتهن في القتال، وهو حديث له علاقة أساساً بالجهاد. أما قتل من بدل دينه، فإنه ردع يدخل فيه كل من فعل ذلك من الجنسين[2].

يقسم ابن تومرت المسلمين في علاقتهم بالشرع إلى ثلاثة أقسام: مسترشد، ومستفتٍ ومناظر. فالمسترشد هو الذي يسأل عن الحكم والدليل، والمستفتي هو الذي يسأل عن الحكم، وأما المناظر فليس هذا زمانه[3]. والمناظر هو الذي يقابل عند ابن رشد طائفة الجدليين، والمسترشد هو الذي يقابل البرهانيين، أما المستفتي فيمكن مقابلته بالخطابيين، غير أنه من الجائز أيضاً القول بأنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى، ورغبتهم الصادقة في الإلمام بأحكام الشريعة، دون إجهاد أنفسهم في البحث عن الأدلة والبراهين العقلية المختفية وراء المظاهر. ولم يرد ابن تومرت أن يرهق نفسه بمحاججة المناظرين أو الجدليين من متكلمين وفلاسفة فاكتفى بالقول: « أما المناظر فليس هذا زمانه ». غير أن كتاب « أعز ما يُطلب » يتضمن عدة مآخذ سجّلها ابن تومرت على المناظرين، وهي المآخذ نفسها، التي أفاد منها ابن رشد في نقده الشامل للمتكلمين والفلاسفة في كتابه

(1) نفسه ص 164.
(2) نفسه ص 184.
(3) نفسه ص 220.

« مناهج الأدلة في عقائد الملة ».

إن القراءة المتأنية للفكر الشرعي التومرتي، تبين بما لا يدع مجالاً للشك حضوراً قوياً للجدل الذي يسعى إلى ربط الأسباب بالمسببات. ولنلاحظ من خلال النص التالي كيف استطاع أن يربط بين العبادة، والمعجزة، وإرادة الله، يقول: « ثم يقال له لا تصح لك العبادة إلا بالإيمان والإخلاص. ولا يصح الإيمان والإخلاص إلا بالعلم. ولا يصح العلم إلا بالطلب. ولا يصح الطلب إلا بالإرادة، ولا تصح الإرادة إلا بباعث يبعث عليها. والباعث هو الرغبة والرهبة. والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد. والوعد والوعيد بالشرع. والشرع بصدق الرسول. وصدق الرسول بظهور المعجزة، وظهور المعجزة بإذن الله»[1].

وحرصاً من ابن تومرت على نشر مذهبه، والتعريف به فقد سهل على العامة طرق الاستدلال لرفع كل التباس. فقد كان حسب شهادة ابن النقاش: « يأتي كل قوم بلغتهم، وكل طائفة من بابها »[2]. وفي هذا الإطار وضع ابن تومرت جل كتبه بالبربرية، على اعتبار أن دعوته كانت موجهة في أساسها إلى بربر قليلي الدراية باللغة العربية. وكان يحرص في هذه الكتب على إبقاء الآيات القرآنية بلغتها الأصلية في غضون النص البربري. غير أنه حينما كان يشعر بصعوبة تفهم العامة للبلاغة والمجاز القرآنيين، فإنه كان يترجمها إلى اللغة البربرية، فكان بهذا العمل أول من ترجم القرآن إلى لغة أجنبية[3].

ويبدو أنّ صيت كتابات ابن تومرت العقدية قد ذاع، فكتابه « المرشدة في التوحيد » حسب ما أورده ابن النقاش كان يدرّس بتلمسان فقد « بادر إلى حفظها وقراءتها جماعة العلماء الأخيار، الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدوتهم، الشاب الأتقى، الأعرف، الصوفي، السالك، الناسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك أبي زيد بن عبد الرحمن اليزناسي معلم كتاب الله سبحانه »[4].

---

(1) نفسه ص 220-221.

(2) ابن النقاش (أحمد): « الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة » مخطوط الخزانة العامة الرباط، رقم ق283، ص 305.

(3) هويدي (يحيى): « أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت » تراث الإنسانية، المجلد الرابع، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ، ص 380.

(4) ابن النقاش: م.س. ص 306.

إن كتاب « أعز ما يطلب » حسبما يتبين من استعراض محتوياته، يمكن اعتباره وصية ابن تومرت العقدية والسياسية. وبإمكاننا أن نعتبر ما ورد فيه من تعاليم ومبادىء خاصة بالإمامة، والزعامة السياسية والدينية، أساس الدولة الموحدية الروحي والسياسي. على أن ابن تومرت قد ترك لنا بالعربية مصنَّفاً آخر هو كتاب « موطأ الإمام المهدي »، وهو كتاب ضخم يتناول فيه على نسق « موطأ الإمام مالك » أبواب العبادات والمعاملات والحدود.

لقد استهدفت الإصلاحات العقدية والسياسية للمهدي تقنين وتنظيم الحياة الروحية والاجتماعية للأفراد والجماعات، بما يساير إرادة الله، وليس إرادة البشر، الذين ـ حسب قوله ـ رفعوا العقل والظن والقياس إلى درجة الأصل. فقد أقصى ابن تومرت العقل والظن والرأي، وقياس الغائب على الشاهد من ميدان الشرع كأصول ليبنيه على القطع انطلاقاً من الأوامر والنواهي الإلهية. إلا أن عمله هذا لا يمكن عزله عن رغبته السياسية في سحب كل سلطة دينية ودنيوية عن فقه المرابطين القائم على الفروع، ولتبرير ثورته الثقافية والسياسية[1].

خاتمة:

لامراء في أن تأثيرات المذهب التومرتي قد تعدت بلدان المغرب الإسلامي لتصل إلى المشرق. ولدينا في هذا الصدد شهادتان: إحداهما للرحالة المشرقي ابن جبير، يؤكد فيها أن لا إسلام إلا في المغرب الموحدي[2]. والثانية لشيخ الإسلام ابن تيمية. وهي تختلف عن شهادة ابن جبير، لكونها تطعن في مذهب الموحدين فقد أصدر ابن تيمية فتوى ذهب فيها ـ نتيجة اختلاف فهمه للفكر التومرتي، لعدم اطلاعه على كل أجزائه، إلى تقريب ابن تومرت من الفلاسفة والمعطِّلة قصد تكفيره. فالتوحيد الذي نادى به ابن تومرت، هو في نظر ابن تيمية مذهب النفاة، لم يتحدث عنه لا الرسول ولا الصحابة. وما لم يتكلم عنه هؤلاء، ليس بواجب ولا بمستحب، ولا هو من التوحيد الذي شرعه

(1) للمزيد من المعلومات حول علاقة السياسي بالمذهبي في العصر الوسيط راجع رسالتنا لنيل الماجستير في التاريخ والموسومة بـ« المصامدة وقيام دولة الموحدين » مرقونة بخزانتي كلية الآداب بفاس وكلية الآداب بالجديدة ـ المغرب.
(2) ابن تيمية (تقي الدين): « مجموعة الرسائل والمسائل » ج1، دار الكتب العلمية؛ بيروت 1983 ، ص 210.

الله تعالى [1].

والدارس النابه يمكن أن يفهم خلفيات الفتوى التيمية، التي لا تخرج عن دائرة الفتاوى التي تدافع عن الإسلام السني، متهمةً كل محاولة للتجديد بالضلال والمروق. فكيف يمكن تكفير ابن تومرت والموحدين عموماً، وهم الذين كانوا لا يتوانون عن قتل من لم يقم الصلاة في وقتها[2]؟.

على أنه من الإنصاف القول، أن ابن تومرت قد أُسِيءَ فهمه سواء من طرف بعض معاصريه، أو طرف بعض الدارسين المحدثين. فالثورة العقدية والسياسية التي أحدثها كان الهدف من ورائها جعل الشرع يساير الواقع المتغير للغرب الإسلامي عند ظهوره، ولم يكن محاربة المذهب المالكي. فقد كان ابن تومرت أقرب إلى المذهب المالكي منه إلى أي مذهب آخر، والطريقة التي اتبعها في « موطئه » خير دليل على ما ذهبنا إليه. ويكفي ابن تومرت فخراً أن عقيدته قد استطاعت النفاذ إلى جميع مجالات الحياة بالغرب الإسلامي الوسيط، فقد ساهمت في رد الاعتبار إلى علوم الفلسفة والكلام والمنطق، والأصول، وهي العلوم التي ظلت على الهامش إلى حين ظهوره. ولا عجب أن تعرف الفلسفة بعده بقليل قفزة نوعية في شخصي ابن طفيل وابن رشد. ولم تكن العقيدة التومرتية، مع ذلك، استنساخاً حرفياً لإحدى العقائد الإسلامية المعروفة حتى ذلك الوقت. إذ هي مزيج من كل هذه العقائد، وهي فوق هذا وذاك تتميز بمراعاتها للمستوى الفكري للجماعات التي تخاطبها. فالبيئة المغربية البربرية واضحة في تصانيف ابن تومرت، وهو في اعتقادنا ما أضفى عليها تلك الخصوصية التاريخية.

---

(1) ابن جبير (أبو الحسن): « رحلة ابن جبير »، تحقيق لجنة تحقيق التراث، بيروت، 1981، ص 50.
(2) مجهول: « مناقب الشيخ أبي يعزى » مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم د 591، ص 20.

لائحة المصادر والمراجع:

I. المصادر المخطوطة:

1 - ابن النقاش (أحمد): « الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة »، مخطوط الخزانة العامة. الرباط، المغرب، رقم ق283.

2 - مجهول: « مناقب الشيخ أبي يعزى »، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، المغرب، رقم د 591.

II. المصادر المطبوعة..

1 - ابن أبي زرع (علي): « الأنيس المطرب بروض القرطاس »، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، 1971.

2 - ابن الأثير (أبو الحسن): « الكامل في التاريخ » دار صادر، دار بيروت، 1966.

3 - ابن القطان (أبو الحسن): « نظم الجمان » تحقيق محمد علي مكي، الرباط، دون تاريخ.

4 - ابن تومرت (محمد): « أعز ما يطلب »، الجزائر، 1903.

5 - ابن تيمية (تقي الدين): « مجموعة الرسائل والمسائل »، لبنان، 1983.

6 - ابن جبير (أبو الحسن): « رحلة ابن جبير »، تحقيق لجنة التراث، بيروت، 1981.

7 - ابن خلدون (عبد الرحمن): « المقدمة »، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

8 - ابن خلدون (عبد الرحمن): « العبر وديوان المبتدأ والخبر » تحقيق سهيل زكار،

دار الفكر، بيروت، 1981.

9 ـ ابن خلكان (أحمد): « وفيات الأعيان »، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دون تاريخ.

10 ـ ابن عذاري (المراكشي): « البيان المغرب » القسم الموحدي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، بيروت، 1985.

11 ـ ابن قنفذ (أبو العباس): « الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية »، تحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي. تونس، 1968.

12 ـ البيدق (أبو بكر): « المقتبس من كتاب الأنساب »، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1972.

13 ـ المراكشي (العباس بن إبراهيم): « الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام »، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط 1978.

14 ـ المقري (أحمد): « نفح الطيب »، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ودار بيروت، 1963.

15 ـ المراكشي (عبد الواحد): « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط7، الدار البيضاء، 1968.

16ـ مجهول: « الحلل الموشية في الأخبار المراكشية » تحقيق سهيل زكار، الدار البيضاء، 1979.

17 ـ النويري (شهاب الدين): « نهاية الأرب في فنون الأدب »، تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1985.

18 ـ الغزالي (أبو حامد): « المنقذ من الضلال »، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط7، بيروت،. 1983.

III. الدراسات العربية:

1 ـ بدوي (عبد الرحمن): « مذاهب الإسلاميين »، ط2، بيروت، 1979.

2 ـ بل (ألفرد): « الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي »، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1981.

3 ـ النجار (عبد المجيد): « المهدي بن تومرت » ط1، بيروت، 1983.

4 ـ علام (عبد الله): « الدولة الموحدية بالمغرب »، القاهرة، 1971.

IV. المقالات العربية:

1 ـ أعراب (سعيد): « موقف الموحدين من كتب الفروع » مجلة دعوة الحق، العدد 249، يونيو، 1985.

2 ـ العسري (عبد الواحد): « مدخل لدراسة كتاب أعز ما يطلب » مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد 1، 1987.

3 ـ هويدي (يحيى): « أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت »، تراث الإنسانية، المجلد 4ـ القاهرة، دون تاريخ.

4 ـ زنيبر (محمد): « الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت » مجلة المناهل، العدد 24، 1982.

V الدراسات الأجنبية:

1 - Julien (CH): (Histoire de L'Afrique du nord) Paris 1978.

2 - Goldziher (I): (Le livre de mohammed ibn Toumert) - Alger 1903.

3 - Bellaire (M): L'Islam et le Maroc. Paris 1925.

4 - Marcais (G): La Breberie musulmane et l'orient du moyen age. Paris 1946.



نصيحة الأمة وإرادة الوحدة : محمد الثالث واختياراته المذهبية

سعيد بنسعيد العلوي

يعلم الدارسون أن السلطان سيدي محمد بن عبدالله(*)، قد أصدر جملةً من الظهائر تتضمن خطةً إصلاحية لميادين القضاء والفتيا والتدريس في جامعة القرويين، ويعلمون أنه قد كتب «نصيحةً إلى الأمة» ضمّنها انتقادات لاذعة لبعض مظاهر القصور في الأخذ بمقضيات الدين الإسلامي في الحياة الدينية والاجتماعية، وخطَّ لجملة إصلاحات يتعين الأخذ بها في مقابل ذلك(1)، ومتى أضفنا إلى ما نجده في «النصيحة» من انتقادات اجتماعية، وما نلمسه في الظهائر المشار إليها من أوامر دقيقة ومفصلة، وما نقرؤه من جهة أولى، في مخطوطة «مواهب المنان فيما يتأكد على المعلمين تعليمه للصبيان»(2) وما نقرؤه، من جهة ثانية، في كتابه «الفتوحات الإلهيّة في أحاديث خير البريّة»(3) فنحن ندرك أن الأمر يتعلق عند السلطان محمد الثالث بخطة شاملة في الإصلاح واضحة المعالم محددة الأركان. ثم إننا متى نظرنا، فضلاً عن ذلك، في الجواب الذي طلبه السلطان من بعض كبار العلماء وتأملنا، على وجهٍ أخصّ، ردَّه على

(*) الأصل في هذا البحث ورقة أسهمتُ بها في ندوة «عهد السلطان محمد بن عبد الله». جامعة مولاي علي الشريف الخريفية (الريصاني 6-1991/12/15).

(1) يورد عبدالرحمن بن زيدان نصوص تلك الظهائر، وكذا نص «النصيحة»، تحت عنوان: «اختياراته المذهبية وما رأى من المصلحة حمل القضاة والمدرسين عليه» ، أنظر: «إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس» الجزء الثالث. ص 188-225.

(2) محمد بن عبدالله الحسني العلوي ، «مواهب المنان فيما يتأكد على المعلمين تعليمه الصبيان». مخطوط في الخزانة العامة بالرباط (ك 795).

(3) محمد بن عبدالله بن إسماعيل العلوي ـ «الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية». المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، تحقيق محمد الرشيد ملين، 1980 .

ما بدا من أحد كبار أولئك العلماء من تحفّظ واعتراض والكيفية التي أبان بها عن رأيه مرة أخرى وشرحه شرحاً ضافياً تأكيدياً، فنحن نزداد تأكداً من كون الأمر يتعلق بما يمكن أن ندعوه «سياسة دينية» أو ما يمكن أن نقول عنه، مع ابن زيدان، إنه «اختيارات مذهبية».

وفي هذه الورقة نقترح، من وجهة نظر مؤرخ الفكر السياسي ومن زاوية المنشغل بالبحث في الجذور المعرفية والاجتماعية للفكر المغربي المعاصر خاصة، الوقوف قليلاً عند هذه «الاختيارات المذهبية» والنظر في دلالاتها ودوافعها. وحيث يكون الأمر متعلقاً بمشروع اجتماعي ثقافي شامل، على نحو ما تصدى له محمد الثالث، وحيث تبدو من الدولة إرادة ثابتة في تحقيق ذلك المشروع وتوطيد أركانه، فإنه يكون من واجب المؤرخ عامة، ومن واجب مؤرخ الفكر، خاصة، أن يجتهد في فهم ذلك المشروع وقراءته في ضوء الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية التي استدعت ذلك المشروع وحملت السلطان نفسه على الانتهاض له، لا بالظهائر والأوامر الإدارية وحدها، بل بالبحث والاجتهاد والتأليف والكتابة كذلك. ومحاولةً منا في فهم دلالة تلك «الاختيارات المذهبية»، والتماساً متواضعاً للأسباب الممكنة التي حملت الملك الحاكم على ذلك نسلك طريقاً في خطوات أو مراحل قصيرة أربع. ففي الأولى منها نتريث عند الظهائر والأوامر المتعلقة بإصلاح خطتي العدلية والفتيا، فنسجل ما يثير فضولنا المعرفي ويستوقفنا في الخطتين دون أن نقوم بفحص وتعداد شاملين لكامل مقتضيات الخطتين وجوانبهما. وفي وقفة ثانية، ربما كانت أطول من الأولى وأكثر استدعاءً للتأني والتأمل، ننظر في التقنيات والأوامر المرتبطة بتدريس المواد «الأساسية» في القرويين، وما يلزم أو ما لا تلزم قراءته من النصوص المتداولة ثم ننظر، كذلك، في العمل التلقيني الأول في الكتاب القرآني والمنهج الذي يلزم المعلمين الأخذ به في ذلك. ثم في وقفة ثالثة نعمل على فحص مغزى الإعلان الاعتقادي الذي كان محمد الثالث يكثر من قوله ويجعله مفتتحاً لكتبه ومؤلفاته، إذ يقول عن نفسه: «محمد بن عبد الله الحسني المالكي مذهباً الحنبلي اعتقاداً». وإذا وصلنا إلى المرحلة الرابعة، فإننا نجازف بإطلاق بعض افتراضات ننشد بها إنارة طريق الفهم والتفسير ونعمل على طرح أسئلة نتوخى من ورائها الخروج من الحيز الضيق لمنطوق النصوص، والعمل على ربط النصوص بمجمل السياق التاريخي والاجتماعي العام، وبالتالي ننشد المغزى السياسي العميق الذي لا شك أنه يحكم فعل

كل ملك حاكم ويوجه قوله ونظره.

على أننا نعتذر لما قد يكون منّا من شطط في التأويل أحياناً. وربما كان ذلك من عيوب المنهج الذي نأخذ به في غير وعي تام منا بنواقصه وعيوبه، كما نعتذر عما قد يجده زملاؤنا المؤرخون في نظرنا من قصور في الفهم مصدره ضعف الحيلة في معرفة التاريخ المغربي في دقة مسالكه وتشعّب فروعه ودروبه، مع اجتهادنا في الوقوف على الموثوق به من المصادر والمراجع في معرفة الأخبار والوقائع.

* * *

1 ـ في التنبيهات الكثيرة التي ترد في الظهائر المتعلقة بقضايا العدلية ونظام القضاء، يجد القارىء ذكراً لجملة تقنينات وتحديدات وتنظيمات إدارية لرجال القانون الخاص أن يكشفوا عن أهميتها وموقعها في تاريخ التشريع القضائي المغربي، (حقوق المرأة، تقنين المهور، إبرام العقود بين أهل البلد المقيمين فيه وبين الوافد الأجنبي عنه وخشية التغرير به...) ولكن أخصّ ما يثير انتباهنا أمران اثنان:

أولهما ـ هو القول بوجوب استمداد الأحكام الفقهية من مؤلفات قادة المذهب المالكي، والتماسها من مظانّها الأصلية عوضاً عن الاقتصار على ما يقول به الشيخ خليل وتورده الجمهرة الكثيرة من شراحه، على نحو ما يعمل به غالب القضاة. والسلطان لا يكتفي بهذا التنبيه ولا يقف عند القول «لعمري إن من اشتغل بأخذ الفقه من خليل وشروحه وترك أخذ الفقه من كتب الأقدمين المَرْضيين الذين نفع الله بهم المسلمين، فإنه كما قيل هرق الماء واتبع السراب»، بل إنه يُعدد أولئك القادة ويرتبهم في التسلسل التاريخي لظهورهم. فتكون الرتبة الأولى لمن أدرك مالكاً (وهو يذكر ابن القاسم، وهو من نعلم أن المغاربة يأخذون بروايته لمالك، ويذكر ابن الماجشون، وهو الذي يكثر الرجوع إليه في فتاوى كبار العلماء وكنانيشهم). والرتبة الثانية لمن أدرك من المالكية أصحاب مالك دون أن يدركوه (ويذكر سحنون صاحب المدونة الشهيرة في الفقه المالكي). ثم يصل إلى المرتبة الثالثة فيذكر ابن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة الشهيرة والمعتمد في أقوال سيدي محمد وكتابته، كما يذكر القاضي عبد الوهاب (الشهير بخلاصته الفقهية «الإشراف على مسائل الخلاف»).

- وثاني الأمرين هو القول بوجوب استمداد الفتيا من فقهاء الحنفية والشافعية أيضاً، وبالتالي عدم الاكتفاء بما يقرره المذهب المالكي. على أن ما يجدر التنبيه إليه هو التأكيد الجازم من السلطان على لزوم الابتعاد عن الفكر الذي يقضي بأن العمدة هو خليل وحده، وأن الحجة تكون عند الخليليين المتعصبين لخليل أشد التعصب، والحال أن كتب «الأجهوريين وغيرهم من أصحاب خليل» مليئة بالتصحيف تنقطع فيها سلسلة الاتصال والسند في أحوال عديدة.

يمكن القول، إجمالاً، إن في الظهائر المذكورة نقداً شاملاً ولاذعاً لنظام القضاء من جهة أولى، ولمنهج القضاة البعيد عن كل اجتهاد والغريب عن النصوص الفقهية الأصلية من جهة ثانية، والطريق العقيم الذي يسلكه المفتون في تحرير فتاواهم مما يشوش على العدالة ويفضي إلى الظلم والفساد من جهة ثالثة.

2 - يقنّن المرسوم السلطاني ما يكون من أمور النصوص الواجب تدارسها من جانب أول، والكتب (أو الأبواب من الكتب) اللازم تجاوزها وعدم قراءتها من جانب ثانٍ، كما يقنّن العلوم التي يرى (صراحةً أو ضمناً) ضرورة الحض على دراستها وتشجيع المشتغلين بها والعلوم الأخرى التي ينبغي، في المقابل، النهي عنها أو التقييد الشديد في الأخذ بها.

فأما في الصنف الأول (النصوص الواجب دراستها)، فالنص يقول عن «المدرسين في مساجد فاس» (والقصد الغالب في ذلك هو جامع القرويين): «أمرناهم أن لا يدرسوا إلاّ كتاب الله تعالى **بتفسيره**، وكتاب دلائل الخيرات والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن كتب الحديث المسانيد والكتب المستخرجة منها والبخاري ومسلماً وغيرها من الكتب الصحاح. ومن كتب الفقه: المدونة، والبيان والتحصيل، ومقدمة ابن رشد، والجواهر لابن شاس، والرسالة لابن أبي زيد، وغير ذلك من **كتب الاقدمين**. ومن **أراد** تدريس مختصر خليل، **فإنما** يدرسه بشرح بهرام الكبير والمواق والحطاب والشيخ علي الأجهوري والخرشي الكبير لا غير».

وفي تنبيهات سريعة نشير إلى: الدعوة إلى دراسة تفسير القرآن (وهذا لم يكن شيئاً اعتيادياً في الدرس القروي - نسبة إلى القرويين - سواء قبل محمد الثالث أو بعده طيلة القرن التاسع عشر وجزء من القرن العشرين). وإلى الترغيب في «كتب الأقدمين»، وأخيراً، فنحن نشير إلى أن دراسة المختصر الخليلي تكون اختياراً محضاً «ومن أراد» ثم إنّ

هذا الاختيار يظل مقيَّداً بالأخذ بجماعة معلومة من الشُّرَّاح.

ـ وأما في الصنف الثاني (ما ينهى عنه من الكتب أو من أبواب الكتب)، فإن المرسوم ينهى أولاً عن دراسة ما زاد عن شروح خليل الخمسة المذكورة سابقاً «وما عداها من الشروح كلها ينبذ ولا يدرس» ثم إنه يخص منها بالدعوة إلى النبذ والطرح شرح الشيخ الزرقاني. ثم إن المرسوم ينهى عن قراءة **حديث الإفك** كما يرد في صحيح البخاري «فحين يصل لحديث الإفك يتركه ولا يقرؤه»، وينهى عن قراءة **الربع الرابع من كتاب الشفا** للقاضي عياض (وهو المتعلق بالقول فيمن تعرض للشخص النبوي المقدس بالتجريح والقذف). «فحين يصل **للربع الأخير** يختم الكتاب ولا يقرؤه». وأخيراً، فالمنشور ينهى عن قراءة الباب المتعلق بأحكام المرتدين من **شرح الزرقاني** للمختصر الخليلي.

وتجدر الإشارة إلى أن النهي يقترن بالتخويف من العقوبة «وهذه المسائل التي نهينا عن قراءتها، فمن تعرض لقراءتها ونالته عقوبة على أيدينا فلا يلوم إلا نفسه. كما يجدر التنبيه إلى أن المنشور يحتج في أمره هذا بما يفهمه من نظر في كتب القادة والعمد: «المسائل التي نهينا عن قراءتها لم يذكرها أحد من أئمّة المسانيد رضي الله عنهم ولا تعرّضوا لها. والعلماء الأقدمون، رضوان الله عليهم، أمثال السيوف اليمانية يفرّقون بين الحق والباطل بضربة واحدة».

ـ وأما العلوم التي يكون الحضّ عليها فهي كتب النحو، والبلاغة، واللغة، والأدب، «مما يعين على فهم كلام العرب لأنها وسيلة إلى فهم كتاب الله وحديث رسول الله». وهي كذلك «علوم الحساب والإسطرلاب» والحض عليها يأتي في صورة تقدير تشجيعي «وكذلك الفقهاء الذين يقرعون الإسطرلاب وعلم الحساب فيأخذون حظهم من الأحباس، لما في ذلك من المنفعة العظيمة والفائدة الكبيرة لأوقات الصلاة والميراث».

وأما العلوم التي يشدد على المتعاطين لها أو يكون التقنين لها في صورة تقترب من المنع الصريح، فهي أصول الدين من جهة، وأصول الفقه من جهة أخرى. وكل لسبب وتبرير:

فبالنسبة لعلوم الكلام «فعقيدة ابن أبي زيد، رضي الله عنه كافية شافية يستغني بها

جميع المسلمين (....) ومن أراد أن يخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الفلاسفة وكتب غلاة المتصوفة وكتب القصص، فليتعاط ذلك في داره مع أصحابه الذين لا يدرون بأنهم لا يدرون».

وبالنسبة لعلم أصول الفقه فالأمر يختلف، وإن كان هو القول بالمنع الصريح، والسبب يتغاير أو لنقل إنهما سببان: الأول منهما «أنه أمر قد فرغ منه ودواوين الفقه قد دونت ولم يبق اجتهاد». والثاني منهما، وهو الأهم، «والطلبة الموجودون في الوقت كل من أراد منهم أن يتعاطى علم الأصول، فإني أقول فيه **أراد أن يتزبب قبل أن يتحصرم**».

نود أن نوجه الانتباه إلى مسألتين اثنتين كذلك، تتعلق الأولى بالرأي المنشور في علم الكلام والثانية بقوله في أصول الفقه وحكمه على «الطلبة الموحودين».

في المنشور نهى عن تعاطي علم الكلام واحتجاج المؤلف، في مواضع أخرى من كتاباته، في النهي عنه، من قول الشافعي ومن قول ابن حنبل ومن كون ذلك العلم، والعلوم الأخرى المذكورة معه «إنما نبغت في عهد المأمون عفا الله عنا وعنه، والتكلم فيها والاشتغال بها بدعة» ـ (سنرجع إلى هذه المسألة). ولكن في المنشور تنصيص على استحسان الاكتفاء بقراءة «الرسالة القيروانية» «**ومن أراد** أن يخوض في علم الكلام». فلننتبه إلى هذا الحرص على دراسة رسالة ابن أبي زيد **مرجعاً وحيداً** في قراءة علم الكلام.

المسألة الثانية: تقتضي من القارىء أن «**يستقرىء**» قول المنشور «والطلبة الموجودون في الوقت»: ذلك أن من كان متعوداً على النظر في فتاوى العلماء المغاربة وكنانيشهم يعلم أن المقصود بنعت «الطلبة» هم الأساتذة المدرسون فهم العلماء الفقهاء إذن. وبالتالي، فالمنشور «يريد أن يقول» إنه ليس في وسع جماعة «الخليليين» حفاظ المتن وشروحه أن يرتقوا إلى مستوى النظر الأصولي العالي، فذلك سيكون محض ادعاء كاذب منهم على ما هم عليه، كمن يريد «أن يتزبب قبل أن يتحصرم» كما يقول المثل السائر.

لا بد لمن يطلب فهماً أشمل لرأي محمد الثالث في «الممارسة التعليمية» كما نقول

بلغتنا اليوم، أن يقف على ما يأتي به من أفكار جديدة ومغايرة في وظيفة الكتاب القرآني وعمل المربي فيه. فالمعتاد أن المربي يعمل على جعل الصبي، ثم المراهق بعد ذلك، يحفظ القرآن الكريم بمجرد ما يتعلم مبادىء القراءة ورسم الكتابة، وحتى إذا تم له حفظ الكتاب كانت «الختمة» ولقّنه المعلم بعد ذلك بعض أدعية وصلوات. ولكن لمؤلف «مواهب المنّان فيما يتأكد على المعلمين تعليمه الصبيان» رأياً مغايراً. فالمطلوب **أولاً** أن يعلمه «الفاتحة وحزب سبح، فإن صعب عليه فليقرئه ربعه الأخير من والعاديات». وأما بعد ذلك فهو ينتقل بالصبي إلى تعليمه شيئاً جديداً «يبين له أن الماء على ثلاثة أقسام: الأول ما يصلح للعادات والعبادات وهو الباقي على أصله لم يتغير لونه ولا ريحه بشيء إلا أن يكون من جنسه كالحمئة والطحلب وهو الخز بلغتنا. **والثاني** ما يصلح للعادات دون العبادات (....) **والثالث** ما لا يصلح للعادات ولا العبادات وهو ما تغير أحد أوصافه بشيء نجس». فإذا تمت له القدرة على التمييز بين الأنواع الثلاثة انتقل به إلى تعلّم أحكام الطهارة، فكيفية الوضوء وأحكامه فرائض وسنناً ونواقض. فالتيمّم، فأحكام الصلاة والأذان وإقامة الصلاة. ثم إن عليه أن يعلمه، بعد ذلك، مبادىء الأخلاق القويمة ويشرح له أن في سلوك العبد ما يتعلق بعلاقته مع خالقه، وفيه ما لا يغفره وهو الشرك، وما يتعلق بعلاقته مع غيره من الناس «فإذا رسخ ما ذكرناه في عقل الصبي وعلّمه، بشّر المعلم بذلك والده وأرشده إلى أعمال الختمة»[1]. فالختمة ليست مجرد استظهار القرآن في غير معرفة بقواعد الدين (عقيدة وأساس سلوك)، فذاك حفظ في غير تدبُّر، ثم إن «الختمة» تكون متى تم الإلمام بتلك القواعد وحسن فهمها: «ثم إن ظهرت فيه نجابة في القراءة فليتركه يقرأ، وإن لم تكن فيه نجابة في القراءة، فها هو قد تعلم أمور دينه وبرئت ذمة والده عن تباعة بقائه بجهله، فعليه أن يحترف بالحرفة التي كان والده يحترف بها من تجارة أو صنعة يد أو فلاحة لمعاشه»[2].

قد تكون جدة «المنهج التعليمي» في الكتاب جليّة على نحو ما يقترحه الملك المؤلف، ولكن هناك أمران اثنان يتعين التنبيه عليهما علاوة على ذلك، إذ بهما تتضح طبيعة الجدة

(1) من رسالة لسيدي محمد بن عبدالله يوردها السيد الحسن العبادي في دراسته: الملك المصلح سيدي محمد بن عبدالله ـ مؤسسة بنسرة للطباعة والنشر، 1987، الدار البيضاء، الصفحة 193.

(2) محمد بن عبدالله الحسني العلوي ـ «مواهب المنان فيما يتأكد على المعلمين تعليمه للصبيان» مخطوط سبقت الإشارة إليه . الأوراق (11 - 19).

في صورة أوضح وأدق. أول الأمرين أن المؤلف يريد الحصول على ضمان «تعلم أساسي» يشمل «الحد الديني» الأدنى اللازم توافره لعموم الصبيان: سواء تابعوا تلقّيهم وبلغوا من «الكتاب» الغاية التي أدخلوا فيه من أجلها، أو وجهوا وأجبروا على احتراف حرفة أو تعلم صنعة منذ سن مبكرة (أو لم تكن لهم النجابة الكافية في التعلم). وفي هذه المرحلة المبكرة من العمر، وفي أول طريق الحفظ والتعلم يريد المؤلف أن يطمئن على حفظ العقيدة القيروانية (والمؤلف ذاته يورد العقيدة في نصها الكامل في الباب الموالي من الكتاب، الباب الثاني، على غرار ما اشترطه في التعليم الكتابي). ثاني الأمرين هو أن المؤلف يجعل «ما تبرأ به الذمة منه ومن غيره فرض عَيْنٍ وإيجاب» في مقابل، «حفظ عمومه» الذي هو «فرض كفاية بلا ارتياب». (هل نحن في حاجة إلى القول: إن الكلام، عن فرض العين والوجوب في التعليم، حين يكون صادراً من رئيس الدولة وإمامها، فهو يعني القول بالإجبار والأمر بالالتزام به؟).

3 - يذيّل مؤلف «الفتوحات الإلهية» كتابه بفصل أول «في بيان قولي في الترجمة: المالكي مذهباً الحنبلي اعتقاداً»، وبفصل ثانٍ «في اعتقادي في الأئمة الأربعة» ومن قراءة للفصلين القصيرين ومن نظر ثانٍ في الظهائر التي وقفنا عندها أعلاه، ومن محاولة في لربط الأمرين بمجمل السياق التاريخي الاجتماعي، نحاول استخلاص دلالة هذا الإعلان الاعتقادي.

يبين الملكُ المؤلف أن قصده بالقول «الحنبلي اعتقاداً (....) لئلاّ يفهمه بعض الناس على غير وجهه» هو انتهاج سبيل الإمام أحمد في «سد طريق الخوض في علم الكلام». فالحامل على ذلك القول هو، وكما يقول في الجملة الأخيرة من الفصل، أن «طريق الحنابلة في الاعتقاد سهلة المرام منزّهة عن التخيلات والأوهام، موافقة لاعتقاد الأئمة، كما سبق مع السلف الصالح من الأنام[1]. وما دام القول مقيداً على هذا النحو، فهو يقتضي منا جملة توضيحات. والتوضيح الثالث هو أن ما ينكره الملك المؤلف على الأشعري هو من جنس ما ينكره على القاضي عياض في الشفا وعلى شراح خليل (والزرقاني خاصة)، وما لا يقبله من حديث الإفك وهو: «التصدي لذكر شبه المبطلين وتخليدها في الأوراق إلى يوم الدين». وهذا الاعتراض لا يعني في شيءٍ التزاماً بغير القول المالكي ولا مخالفةً لقول الأشعري[2].

---

(1) محمد بن عبدالله بن إسماعيل العلوي، «الفتوحات الإلهية». مرجع سبقت الإشارة إليه (ص 457 - 458).
(2) أنظر، على وجة التدقيق، الصفحة 202 من الجزء الثالث من إتحاف ابن زيدان المشار إليه آنفاً.

لم يكن في وسع الملك المؤلف أن يعترض على قول الأشعري اعتراضاً أكبر من هذا، وقد كان على ما كان عليه من حسن معرفة بأمهات النصوص العقائدية والتشريعية الإسلامية، إذ متى رجعنا إلى الكتاب الاعتقادي الأول الذي يقنّن أحكام العقيدة الأشعرية لفهمنا، في سهولة ويسر، سبب ارتضاء المالكية للأشعري إماماً، بل وسبب إجماع أهل السنّة على إمامته وأقصد بذلك كتاب «الإبانة عن أصول الديانة». فالأشعري لا يكتفي في هذا الكتاب بالقول إنه سيرد على المعتزلة والفرق الأخرى المخالفة لقول أهل السنّة ولكنه يعلن أن عقيدته هي، بعد، القرآن والسنّة، «ما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، نضّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، قائلون ولما خالف قوله مخالفون لأنه الإمام الفاضل»[1].

ولم يكن في وسع الملك المؤلف أن يعترض عليه، إلا أن يقع في تناقض صارخ مع ما قاله وردده مرات عديدة بخصوص رسالة ابن أبي زيد القيرواني واعتبارها عمدة، لا بل مرجعاً وحيداً في تقرير أحكام العقيدة. وأنت لو أمسكت بالباب الأول من الرسالة القيروانية بيد، وأمسكت، باليد الأخرى، بكتاب «الإبانة عن أصول الديانة» فنظرت في ترتيب فصوله وفي ما يقرره من عقائد خاصة (القول بالتوبة، والشفاعة، والرؤية، والحوض، والميزان، وترتيب أفضلية الخلفاء الراشدين... وما إلى هذا من المسائل العقائدية الدقيقة)، فأنت تجد تطابقاً في النظر واتحاداً في القول والاعتقاد بين ابن أبي زيد، وبين أبي الحسن الأشعري.

ولا يخفى أن بوناً شاسعاً يفصل بين الأشعري الأول (أبي الحسن) وبين متأخرة الأشاعرة من جهة المذهب، ولو كان المجال يتسع لبسطنا القول، بعض البسط على الأقل، في هذه المسألة: ففرق كبير بين ما نجده في مؤلفات الأشاعرة الاوائل (مثل الأشعري، والبغدادي، والباقلاني)، وبين ما نجده عند فخرالدين الرازي وعضد الدين الإيجي وأمثالهما من متأخرة الأشاعرة. وما كان من مؤلفات الأشعرية معروفاً في المغرب وفي العهود المتأخرة خاصة، هو مؤلفات الأشعرية في صورتها المذهبية. وفي هذه المؤلفات نجد مزجاً كثيراً بين الفلسفة وعلم الكلام، بل والتصوف المذهبي أحياناً ونجد،

(1) أبو الحسن الأشعري ، «الإبانة عن أصول الديانة». تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، 1977، القاهرة، (الصفحة 20).

بالجملة، تسرب عناصر اعتقادية مخالفة لما قال به الأشعري والأشاعرة الأوائل. والأدهى من ذلك، أن ما كان من كتب الأشاعرة المتأخرين متداولاً في المغرب، وعلى غرار الثقافة المهيمنة في عصور الانحطاط إجمالاً، هو كتب التلخيصات والمنظومات العقائدية التي يصح للقائل أن يقول فيها ما قاله السلطان محمد بن عبدالله في شراح مختصر الشيخ خليل والمتأخرين منهم خاصة. وإذن، فحيث كان المغاربة يتحدثون عن الأشعري فهم كانوا يقصدون «أصحاب الأشعري» وصاغة المذهب في صورته المتأخرة، وحيث كانوا يشيرون إلى المذهب الأشعري أحياناً وينكرون منه ما أنكره محمد الثالث في بعض الأحيان، فإنهم كانوا يتحدثون عن كتب المنظومات والملخصات التي تعارض تصورهم الاعتقادي السني البسيط.

يبقى هنالك إشكال يلزم توضيحه في مواقف المغاربة من المذهب الأشعري، من مؤلف يعتبر واسطة العقد في ذلك المذهب، ومن كتاب له يعدّ في طليعة النصوص التي كتبت في ذلك المذهب: أبو حامد الغزالي مؤلفاً، وكتابه الشهير «إحياء علوم الدين» نصاً من النصوص الأشعرية. فالمعروف أن المرابطين قد كان منهم موقف المعارضة الشديدة لكتاب «الإحياء»، فهم قد أحرقوه علانية وفي مشهد مشهور[1]. والموحدون جعلوا أساس دعوتهم الأخذ بمذهب الأشاعرة أخذاً مزجوا فيه بين النظرية الأشعرية وبين الشيعة الإمامية، في جوانبها التي تتعلق بخطة العمل السياسي، والمهدي بن تومرت قد نجح في ذلك المزج في أول دعوته[2]. والمرينيون أقبلوا على الأشعرية وعلى كتاب «الإحياء» إقبالاً شديداً[3]. فكيف لنا أن نفهم هذا الاضطراب في الوقوف من الأشعرية

(1) محمد المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين». ضمن أعمال «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره». منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1988، صفحة 127 وما بعدها. يقول الأستاذ عبدالله كنون عن مصادرة الكتاب وإحراقه أيام حكم المرابطين:

«نظر فيه رجال الفقه والدين فرأوه محشواً بما لا عهد لهم به من آراء المتكلمين ومذاهب الصوفية (....) الدولة حقيقة كانت خاضعة لرأي الفقهاء (....) فما كان من رجال الدولة إلا أن أمروا بجمعه وإحراقه ولم يعتبروا موالاة الغزالي لدولتهم ولا نظروا إلى المودة التي كانت بين يوسف وبينه»؛ أنظر: «النبوغ المغربي في الأدب العربي»، دار الكتاب اللبناني، 1961، الجزء الأول، صفحة 69.

(2) يقول كنون عن المهدي بن تومرت: «وكان أكثر ما يدعو إلى الأخذ بمذهب الأشاعرة في الاعتقاد وخاصة في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث، الذي كان المغاربة لا يجنحون إليه أخذاً بمذهب السلف في ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت؛ مشدداً النكير عليهم في ذلك ورماهم بالتجسيم». المرجع السابق. ص 102.

(3) أنظر: محمد القبلي، رمز «الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط. ضمن أعمال «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره». مرجع سبقت الإشارة إليه، ص 139 وما بعدها.

«المذهبية» عامة ومن كتاب «إحياء علوم الدين» خاصة؟

لا شك أن أسباباً كثيرة في تفسير هذا «الاضطراب» ترجع إلى ما يمكن أن نقول عنه إنه «الاختيارات المذهبية» التي أخذت بها كل دولة من الدول المتعاقبة على الحكم في المغرب منذ مطلع القرن الهجري الخامس، ولكنّا لا نخوض فيها، والأمر فيها لمن كان يمتلك العدة المعرفية التاريخية اللازمة في ذلك[1]. ولكنّا ننظر في المسألة من وجه آخر، وهو الوجه المتعلق بما عابه المغاربة على الغزالي وما نقموه منه في كتاب «الإحياء». والمغاربة قد عابوا على الغزالي إكثاره من الاستشهاد بأقوال المتكلمة والمتصوفة والإتيان بحكايات غريبة ليست مما يجيزه حسهم «السنّي» دائماً، وهم قد نقموا من «الإحياء» - أو نقم المشتغلون منهم بعلوم الحديث تحديداً - اشتماله على عدد غير قليل من الأحاديث الضعيفة بل والموضوعة، مما يعرضه للنقد ويجعله مشوباً بما يجرح في عدالته. والحق، أن أهل الحديث عموماً، ومن غير المغاربة، قد أفاضوا القول في هذه المسألة من كتاب «الإحياء»، ولعل غالبية النسخ المتداولة اليوم من هذا الكتاب تُنشر مصحوبةً بهامش من كتابٍ لعبد الرحيم العراقي يقف فيه بالتدقيق والتحقيق في الأحاديث، الكثيرة، التي يشتمل عليها كتاب الغزالي[2]. ولكن الحق أيضاً هو أن الرأي المعروف والشائع عند جمهرة الفقهاء والمحدثين، أنه لا ضير على القارىء المسلم من قراءة الأحاديث الضعيفة الإسناد ما لم تكن تلك الأحاديث تفيد علماً أو أمراً، وكانت إفادتها لا تخرج عن الترغيب في آداب السلوك وحسن قواعده، وذلك هو الشأن في «الإحياء» والسلطان محمد الثالث، المنشغل بالحديث النبوي جمعاً وتدويناً[3] ربما كان قد خشي أن يكون من الفقهاء منه موقف يحمل على الفرقة والاختلاف، متى انتشر وأذيع، وموقف يحمل على الإغراق في الانعزال عن الحياة الاجتماعية، «والإحياء» يحفل

(1) نحيل، مرة أخرى، على الدراسة الممتازة في الموضوع والتي قام بها الاستاذ محمد القبلي (أنظر المرجع المذكور سابقاً).

(2) عبدالرحيم العراقي، «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار». منشور بذيل كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين». (دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت).

(3) يورد سيدي محمد بن عبدالله الأحاديث، دون إسناد، كما ينقلها عن الكتب التي أخذ منها (الستة أو الخمسة أو الأربعة، الخ). على نحو ما يبينه في كتابه «الفتوحات الإلهية». ويقول عند نهاية كل كتاب من كتب الأحاديث: «ومن أراد الأسانيد فعليه بالمسانيد». أنظر، على سبيل المثال، الصفحات 20، 30، 55 من الكتاب المذكور.

بالدعوة إلى ذلك، فيما كان السلطان طالب إصلاح وعلاج اجتماعيين. وأما ما وراء ذلك، أي ما كان من الغزالي السنّي الأشعري، فما نحسب أنه كان محل انتقاد من سيدي محمد بن عبدالله أو أن اللوم منه له كان شديداً. وما يؤكد هذ التصور عندنا هو أن الموقف من الغزالي يختلف من مؤلف من مؤلفاته أو من جانب من جوانب شخصيته، ليس مما كان في المغرب وحده، بل ذلك هم الموقف السنّي العام فيه: ففي الشخص الواحد نجد الغزالي المتكلم المنافح عن قول «أهل السنّة والجماعة» والمهاجم القوي لقول الشيعة الباطنية، ونجد الغزالي المتصوف الذي يجنح إلى الابتعاد عن الخط السنّي أحياناً (وهذا هو الشأن في فصول من «الإحياء»، وفي كتب أخرى له)، كما نجد الغزالي الأصولي الذي ذهب في التقعيد لأصول الفقه، على القول السنّي، مذهباً كبيراً وعالياً [1].

وإذن، فمن البعيد عن المعقول، ومن الغريب في التصور، أن يكون من الملك المؤلف اعتراض على الغزالي صائغ النظرية الأشعرية «الكلاسيكية» في أركانها الكبرى (في الكلام، وفي أصول الفقه، وفي السياسة) وهو الملك المالكي السنّي، والمالكية تأخذ بالقول الأشعري في أصول الفقه وفي أسس أصول الدين. ومن الغريب أن نحمل نعت السلطان سيدي محمد لنفسه بكونه «الحنبلي اعتقاداً» على القول بالمخالفة التامة للأشعرية، ففي القول بتقرير العقيدة على نحو معلوم (هو ما يقرره ابن أبي زيد في «الرسالة») قول كلامي مذهبي، ومن الشطط في الحكم أن نرى في قولة محمد الثالث خروجاً ما عن النظر الأشعري العام، على النحو الذي تقرر عند المغاربة من جهة العقيدة، كما تقرر المذهب المالكي عندهم واستقر من جهة الشريعة[2].

4 ـ نصل الآن إلى حيث نجيز لأنفسنا بعض تساؤلات والمجازفة بإطلاق بعض افتراضات في فهم وتفسير هذه السياسة الدينية أو «الاختبارات المذهبية» التي سار عليها محمد الثالث. والأمر في كل اختيار يرجع عادة إلى عوامل تتعلق بالتربية وبما قرر في النفس عن أثر الطفولة والشباب الأول، وإلى أخرى ترجع إلى «المزاج»، وإلى ما يمكن أن

---

(1) نحيل إلى محاولة شخصية في فهم هذا «التنوع» في شخصية الغزالي وتعدد الأبعاد فيها. أنظر: سعيد بنسعيد العلوي ـ الغزالي والفلسفة: «متاهات التأويل ضمن أعمال أبو حامد الغزالي....» المشار إليها آنفاً ، ص 85 - 101.

(2) كما في القول المشهور الجامع في منظومة «ابن عاشر»: «عقيدة الأشعري وفقه مالك وطريقة الجنيد السالك».

ندعوه بالحصيلة الثقافية أو «الشخصية الثقافية»، على النحو الذي تتكون به عند المفكر أو القائد السياسي. والحق أن في وسع المؤرخ الملاحظ أن يجد لكل هذه العوامل أصلاً وسبباً معقولاً عند السلطان محمد الثالث: فقد تعهدته بالتربية والرعاية الأولى، في ظل والده القوي السلطان مولاي عبدالله بن اسماعيل، امرأة جمعت بين الشخصية القوية، من نوع نادر، وبين محبة العلم واحترام العلماء: مجالسة لهم واستماعاً إليهم وتكريماً لمكانتهم ـ والأمير سيدي محمد كان يحضر معها مجالسها العلمية تلك (فلم تكن تفارقه فيما يرويه هو نفسه)، وفي سن مبكرة، هي دون العاشرة، شهد معها الحج وزار عدداً من البلاد الإسلامية، وجالس ثلة من كبار علماء العصر، ورأى جدته تعود بأحمال من الكتب والمؤلفات ـ ولا شك أن لعوامل مماثلة أثرها القوي الفاعل في نفس الطفل وفي تكوّن شخصية الراشد فيما بعد. وتعلق الأمير سيدي محمد، في شبابه الأول، بالأدب والتاريخ ثم بالتفسير والحديث وأحاط نفسه، في إمارته في مراكش نيابة عن والده، بمجموعة من الفقهاء الذين سيشتهر منهم محدثون ومؤرخون وكتاب، وسيظل وفياً لرفقتهم حين يصبح ملكاً على البلاد وسيكون منهم سفراء ووزراء ورجال من دولته. والمؤرخون يذكرون، مع هذا كله، أنه كان له إعجاب شديد بالملك السعدي المنصور الذهبي، وهو الملك الذي كان يوصف بأنه «كان عالماً إلى درجة الاجتهاد» من جانب أول وبأنه كان، من جانب ثانٍ «سياسياً محنكاً وقائداً شجاعاً وإدارياً منظماً ومصلحاً اجتماعياً كبيراً»[1]. ولهذا الإعجاب بشخصية المنصور السعدي، ولا شك، فعله في نفس الأمير الشاب وأثره القوي في النظر الأصلاحي إلى المغرب، وفي وجوب ربط الإصلاح السياسي والإداري بالاجتهاد الديني وبالرعاية للعلم والعلماء.

وقد يجيز المؤرخ لنفسه أن يخصص القول في التكوين الثقافي في شخصية محمد الثالث، فيتحدث عما يكون من أثر للاشتغال بعلم الحديث في تكوين الشخصية الثقافية الإسلامية، ومن إجلاء لروح النقد والمراجعة، وحب للتحري والتقصي في تقرير الأقوال والمبادىء: والملك المؤلف صرف في الاعتناء بالحديث زمناً غير يسير وانشغل، كما هومعروف، بجمع الحديث وتدوينه وبالتأليف ثلاثاً منها لم تكن معروفة عند المغاربة (مسانيد: أحمد بن حنبل، والشافعي، وأبي حنيفة) ـ وربما وجد المؤرخ في جوانب أخرى من اهتمامه العلمي ما يفسر بعضاً أو جلاً من مواقفه، ولكن هذه كلها تظل مع

(1) عبدالله كنون: «النبوغ المغربي»، (سبقت الإشارة إليه) ص 237.

ذلك افتراضية غير كافية في الفهم وفي التفهيم. فليس لشخصية «المؤلف» أو «العالم المحدث» أن تبعدنا، أو تجعلنا نغفل، عن شخصية السلطان الملك: رئيس الدولة والمسؤول الأول عنها، حيث لا تفهم المواقف ولا تدرك الدوافع ولا يعقل المغزى إلا بحسن تقدير وإدراك معنى المسؤولية السياسية والرئاسة العليا للدولة وللأمة. ومن هذا المنظور يبدو أننا نكون أقرب ما نكون من الصواب في النظر، ومن الدقة في الفهم، متى قررنا أن **«السياسة الدينية»** أو **«الاختيارات المذهبية»** للسلطان سيدي محمد بن عبدالله هي جزء من كلٍّ أشمل، هي اختياراته السياسية الإصلاحية عامة: وهذه هي مجموع مواقفه، في الخارج، مع بلدان البحر الأبيض المتوسط الغربية، ومع البلدان المغربية من دول الشمال التي كان لها نشاط في التجارة وفي الأساطيل، ومع السلطنة العثمانية، ومع البلاد العربية الإسلامية البعيدة عنه. وهي مجموع مواقفه، في الداخل، والتي يجملها الوصف العام الشامل: **بناء الدولة الحديثة بتشييد هياكلها الإدارية والقضائية والمالية والاقتصادية** على نحو جعل من «محمد الثالث الباني الفعلي للمغرب الحديث...»[1].

وإذا عدنا الآن، في مراجعة أخيرة، إلى مجموع المناشير والظهائر المتعلقة بإصلاح التعليم، والفتيا، والقضاء والتنظيم الإداري، وكذا إلى ما نجده في كتابه في التعليم الكتابي («مواهب المنان») ثم نظرنا في هذه الكتابات كلها في ضوء الخط السياسي العام الذي سعى السلطان سيدي محمد بن عبدالله إلى سلوكه، فنحن نجد أن الموجِّه والحافز فيه واحد، وإن تعددت أشكاله التعبيرية، وهو ما يمكن أن نقول عنه إنه إرادة تشييد الدولة في مستوى التعليم والثقافة والإدارة والقضاء بعد ما تم التشييد لها في مستويات التنظيم العسكري، والاقتصادي، والمالي. وحيث لا يكون بناء الدولة الواحدة ممكناً على أساس التباين في المذهب والعقيدة، فقد كان التأكيد على وجوب الالتزام في ذلك العمل بالإمساك عن «الإسراف» في النظر الكلامي العقائدي (وهذا مغزى «الحنبلية» في الاعتقاد من وجه، ومغزى الحمل على الالتزام بما في «الرسالة القيروانية» من وجه آخر). وحيث لا يكون العمل «النهضوي» أو «التحديثي» مع وجود جماعة من صغار حفاظ

---

(1) ABDELLAH LAROUI, L'histoire du Maghreb. (petite collection Maspéro) Tome II, (Paris 1975). p. 54

المتون وشراح المختصرات والتعاليق، بل يكون بالرجوع إلى الأصول والمنابع الأولى، فقد كانت الإشارة الضمنية إلى عجز «طلبة الوقت» عن الإسهام في هذا العمل الثقافي الشامل (وهذا مغزى الاعتراض على الخوض في أصول الفقه من وجه، ومغزى الدعوة إلى الإمساك عن دراسة أبواب معلومة من كتب متداولة من وجه آخر). وحيث يكون التقصير في تدريس الصغار، وسوء الفهم والسلوك في العمل الديني يجب من السلطان المصلح القول والحمل على العمل. وهذا مغزى «نصيحة الأمة».

وفي كلمة واحدة، فإن «الاختيارات المذهبية» لا تدرك ولا تفهم إلا متى اجتهد المؤرخ في قراءتها في ضوء التاريخ العيني، ومتى سعى محلل الأفكار إلى الاستنارة، قدر الإمكان، بمصباح التاريخ و «طبيعة العمران».





مفهوم الجهاد عند أسرة "الجماعة"

محمد بن المقدّم

من هي «أسرة الجماعة»؟

إنه أول سؤال يتبادر إلى الذهن، نعم، ولذلك فنحن نسارع إلى القول بأن التيارات الدينية، بالمغرب، عرفت بممارساتها أكثر مما عرفت بأسمائها. وحسب المعطيات المتوفرة لدينا حول نشأة هذا التيار الديني السياسي فإن أول ظهوره كان مع بداية السبعينات ضمن ظاهرة تحركات عناصر إسلامية / دعوية بالمؤسسات التعليمية. إلا أن الاسم الذي كان مسموعاً أكثر من غيره هو ما كان يدعى يومئذ بـ «حركة الشبيبة الإسلامية»، وهي النواة الأولى التي تفرعت عنها عدة مجموعات. ولم تُعرف أسماءٌ لمجموعات أخرى معرفةً دقيقة ومضبوطة، إذ كان الجميع يمارس في غير ما علانية صريحة إلى يومنا هذا. لكنّ جماعةً يقودها الأستاذ عبد السلام ياسين ستمارس منذ أواخر السبعينات وأوائل الثمانيات بشكل شبه علني من خلال مجلة «الجماعة»، وذلك بغضِّ النظر عن كتب الأستاذ عبد السلام ياسين (=الإسلام غداً)، و(الإسلام بين الدعوة والدولة)... الخ. وهو نفسه الذي كان يدير مجلة «الجماعة» التي صاغ الأستاذ ياسين على صفحاتها الارضية الفكرية لـ «أسرة الجماعة»، وأطلق على هذه الأرضية اسم «المنهاج النبوي» الذي رسم فيه طريق «أسرة الجماعة» في الفكر وفي العمل، في الوسائل والأهداف.

ومنذ سنة 1984، لم يعد «لأسرة الجماعة» مجلة أو جريدة تعبر عن قناعاتها أو تشكل لسان حالها.... نعم، هنالك جرائد أخرى لتيارات إسلامية أخرى مثل جريدة

«الاصلاح»، ومجلة «الفرقان»... غير أن «أمير» «أسرة الجماعة» لا ينشر بها لا هو ولا رفاقه.

إن ما تجب ملاحظته أولاً، وقبل كل شيء، أن «أسرة الجماعة» ماتزال تمارس نشاطها الدعوي السياسي ـ الايديولوجي، مؤكدة حضورها بذلك النشاط، وبتواجد أعضاء تنظيمها ضمن جمهور الأنشطة الثقافية خاصةً تلك التي تنظمها الهيئات والتنظيمات الوطنية.... هذا بالاضافة إلى ما يلاحظ من نشاطها الدعوي المستقل.

لماذا اختيار مفهوم «الجهاد» كمحور لهذا البحث؟

هنالك اعتبارات خمسة حددت بهذا الاختيار:

أ ـ لكونه مفهوماً مركزياً في فكر «أسرة الجماعة»، وتتجلى مركزيته في أننا لو ألغينا هذا المفهوم لأصبح هذا الفكر من قبيل الوعظ والارشاد وَلانْدَرَجَ ضمن ظاهرة التدين غير المسيَّسة أو غير الواعية بموقعها السياسي.

ب ـ إن مركزيته تتجلى في هيمنته على سائر المفاهيم الأخرى في ارتباطها به وإحالتها عليه وانشدادها إلى خط سيره واتجاه حركته.

ج ـ إنه بفضل هذا المفهوم توفرت لخطاب هذا التيار شحنة ايديولوجية ملتهبة وقولٌ سياسي تحريضي وتشهيري يتغذى على عواطف الايمان التي هي أولى خطوات «الجهاد» وعلى رفض جوانب مختلفة من الواقع الاجتماعي والسياسي المقدَّم كموضوع لـ«الجهاد».

د ـ إن مفهوم «الجهاد» هو ما يجمع هذا التيار بتيارات دينية أخرى على صعيد الوطن العربي والقائلة بوجوب قيام الدولة الإسلامية بواسطة العمل السياسي ـ الدعوي المفضي إلى «الزحف» أو القوة الميدانية.

هـ ـ إن مفهوم «الجهاد» هو العلامة الفارقة بين الإسلام كما يقرؤه هذا التيار من جهة وبين «الإسلام الخامل» ـ وهو إسلام عامة الناس ـ و«إسلام الرسوم» ـ وهو الإسلام الرسمي حسب تعبير «أسرة الجماعة» ـ من جهة أخرى.

وهكذا يتضح أن قمة «المشروع» وغايته متوقفة على «الجهاد»، ومن هنا يتبين أن

استبداله مفهوم آخر به يقوم مقامه سيحول بيننا وبين فهم صحيح ومتكامل لهذا الخطاب ولطبيعته.

أولاً: مقدمة عامة في أصول الحركات الدينية:

ليس مرادنا، هنا، أن نبين الأصول الفكرية، بإطلاق، للحركات الدينية المتواجدة، الآن، على أرض المجتمع العربي، فهذه الجذور موجودة، بالتأكيد في الثقافة العربية الإسلامية؛ ولكن قصدنا هو أن نميز من بين تلك الأصول العامة أصولاً خاصة نهلت منها تلك الحركات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ونعني، بالذات، الحركات السلفية التي ظهرت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نتيجةً للاضطهاد العثماني والغزو الاستعماري مثل الحركة الوهابية[1] والحركة السنوسية[2] والحركة المهدية[3]. هذه الحركات الثلاث هناك من يرى أنها قد نهلت هي نفسها ـ على مستوى المرجعية الفكرية ـ من أفكار ابن تيمية ومواقفه[4].

ومعلوم أن تقي الدين أحمد بن تيمية (661-728 هـ) قد عاش فترة الغزو المغولي والصليبي للبلاد العربية في عصر انحدار المجتمع العربي الإسلامي وانحطاطه الذي سيطول.... لذلك كانت كتاباته «بمثابة انفجارات تطهيرية ضد الاجسام الاجنبية المسلطة بطرق متزايدة العنف والاثارة(...) فهذا الامام ينتمي بحق لهؤلاء المسلمين السنيين الذين عاشوا هوس اتقاء الأجنبي ووضعوا صيغاً ايديولوجية وعملية لرجوع الهيمنة العربية وإعادة السلطة الروحية للسلف»[5].

فلقد «رفض ابن تيمية الإجماع كما كان خارج المذهب الحنبلي وربطه بإعطاء الاولوية للنص، إذ إنه لا إجماع صحيح، عنده، إلا إجماع السلف. هذا هو الوجه الأول

---

(1) نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب (1703-1791م) والذي قامت حركته بالجزيرة العربية.

(2) نسبة إلى محمد بن علي السنوسي (1787-1859م) والذي قامت حركته في ليبياوالتشاد.

(3) نسبة إلى محمد أحمد المهدي (1848-1885م) والذي قامت حركته بالسودان.

(4) رؤوف عباس حامد: «الجذور التاريخية للحركات الإسلامية»، منشور بمجلة «المنار». ص 24-25. عدد: 18. يونيو 1986.

(5) د. بنسالم حميش: «طبائع النص القطعي في الإسلام». منشور بـ «دراسات عربية» عدد: 2. السنة الرابعة والعشرون. ديسمبر 1987. ص: 41.

لرفضه الاجماع كما كان خارج المذهب. وأما الوجه الثاني فهو رفضه لإسلام الاختلاف أي إسلام الفرق الكلامية(...)، وأما الفلسفة ـ عنده ـ فهي مصدر تعنت وانشقاق»[1].

أما الاجتهاد، عند ابن تيمية فهو مرتبط بالجهاد، فكل اجتهاد في ظل أزمة القرنين السابع والثامن الهجريين ـ إذن ـ لا يكون صحيحاً ما لم يفض إلى جهاد[2].

وإذا كان الدكتور علي سامي النشار يرى أن ابن تيمية إنما دعا إلى «رد عادية أعداء الإسلام بالسيف. ودعا إلى إصلاح العقيدة باللسان»[3]؛ فإن الأستاذ حميش في دراسته حول «طبائع النص القطعي في الإسلام» يرى أن «التموقع والتمذهب بمنطق التوتر والاعتصام» المبنيان على الاحكام القطعية والوثوقية هما من المولدات الرئيسية للصراعات السياسية والصدامات المسلحة[4].

ونحن نرى أن هذا الاستنتاج ينطبق على سياسة ابن تيمية في الاجتهاد، وخاصة فيما يتعلق برفضه لإسلام الاختلاف. وفي هذه الاشارات العابرة إلى ثوابت ابن تيمية في «الاجماع» وطبيعته، وفي «الاجتهاد» وربطه بالجهاد ما يلقي ضوءًا على التشابه الحاصل بينها وبين ثوابت العديد من الحركات الدينية الحديثة والمعاصرة.

غير أن أفكار ابن تيمية في إصلاح المجتمع على أساس إسلام السلف، وتوحيد فكره وثقافته بناءً على ذلك الأساس وعلى تعبئته ضد الاجنبي؛ لم تتح لها الظروف التاريخية وتوالي عهود الانحطاط أن تمارس نفسها كفكر متحقق ومتجاوز لمخلفات التاريخ.

استمر الانحطاط والتفكك، وجاءت محاولة النهضة العربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، غير أنها على مستوى الفكر لم تستطع بناء المقومات الأولية «الكفيلة بتجاوز الانحطاط، فقد كانت السمة الرئيسية لفكر «النهضة» هي انفصاله عن الواقع العربي. وأما ميلاد الفكر القومي ـ سليل فكر النهضة ـ فقد بقي فكراً توفيقياً بين نهج الحداثة ونهج النموذج السلفي، ومن إحدى ميزاته الأساسية أنه فكر يرسم طموحاته في

---

(1) د. بنسالم حميش.المرجع نفسه. ص: 43-44.

(2) د. بنسالم حميش.المرجع نفسه. ص: 43-44

(3) د. علي سامي النشار. مجلة «تراث الانسانية». مجلد 4. ص 105. مكتبة الرشاد الحديثة.

(4) الأستاذ حميش. نفس المرجع. ص: 46.

انفصال عن الشروط الواقعية للمجتمع العربي، مثله ـ في هذه الميزة ـ مثل الفكر السلفي «الحالم» بقيادة الإنسانية التي تتراءى له سادرةً في ظلمات «الجاهلية» كما يقول رواده»[1].

نرى هنا ضرورة التأكيد على أن الظاهرة الاستعمارية التي عانى منها المجتمع العربي قد أدت إلى تعميق التشوه في الوعي العربي أثناء مواجهته لها بعقل يتحدى ـ في شرط ذاتي متخلف ـ حضارة غربية متفوقة قبل أن يحقق شرط الفهم الضروري لأواليات هذه الحضارة، فانقسم الوعي العربي بين تمجيد الماضي واعتباره «مَخْزَنَ» الحلول لكل مشكلاتنا مع الاستعمار ومع أنفسنا، وبالتالي ضرورة بناء صورة للمستقبل بناءً يطابق الماضي أو يستنسخه... وبين اتباع للفكر الغربي اتباعاً كلياً وبدون نقد... وبين موقف فِّق بين هذا وذاك...

في ظل اختلاط فكري من هذا النوع وواقع مجتمعي غامض في أذهان المثقفين، لم يتمكن العرب من تحقيق نهضتهم، ولا من تصفية الظاهرة الاستعمارية ومخلفاتها وعلى أساس علاقة جديدة بواقعهم، أي بوعي جديد يتجاوزون من خلاله ثنائية المحاولة والانتكاس في تاريخهم الحديث والمعاصر، وبطموح وعمل يتوجهان نحو الممكن ويطرحان التعلق بالطوباويات.

ويعنينا من كل ما سبق أن نستخلص ما يلي:

ـ أن جذور الحركات الإسلامية الراهنة موجودة بإطلاق في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف نوازعها، ومنها أفكار ابن تيمية مع فارق في الزمن وفي الإشكالية، وأفكار السلفيين الذين برزت حركاتهم منذ القرن الثامن عشر الميلادي.

ـ أنه على صعيد المجتمع العربي لم يحدث هنالك من تغيرات فكرية جديدة ومتنامية تستوعب حركة الواقع وتمسك بسير تطوره استيعاباً يتجاوز الاتجاهات الايديولوجية التي عرفتها محاولة النهوض في القرن الماضي.

ـ أن بقاء المجتمع العربي تحت طائلة الظاهرة الاستعمارية شَكّلا ويشكلان منبعاً

(1) الأستاذ محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». دار الطليعة ـ بيروت. ط II. سنة 1985. ص: 20 ومابعدها.

رئيسياً لاستمرارية الفكر «الحالم» في الثقافة العربية الإسلامية.

نعود إلى القول بأنه ـ لكي نفهم موضوعنا ونؤطره من حيث مرجعيته ـ فلا بد أيضاً من التعرف على أصوله الفكرية داخل الحركة السلفية المعاصرة، وإلا ظل مشوباً بنوع من البتر.

يتعلق الأمر هنا بإعادة بناء المرجعية السلفية في قالب وخطاب مغايرين من طرف حركة الاخوان المسلمين بمصر. فقد كان تيار «الإخوان» قد تأسس على يد مرشده العام الإمام حسن البنا سنة 1928. وكان المرشد العام الشيخ حسن البنا (1905-1949) قد أعلن عن مشروع هذه الجماعة في المؤتمر الدوري الخامس سنة 1938[1].

في هذا المؤتمر أبان الشيخ البنا عن طبيعة حركة «الاخوان» بقوله:

«أيها الإخوان، انتم لستم جمعية خيرية ولاحزباً سياسياً ولاهيئةً موضعية لأغراض محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة(...) فإن قيل لكم إلاَمَ تدعون؟ فقولوا: ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه. فإن قيل لكم: هذه سياسة! فقولوا: هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام»[2].

في هذا النص يقدم الامام البنا حركة «الاخوان» على أنها روح جديد، وحتى يبرز معنى الجدة حاول أن يجردها مما أصبح «مألوفاً» فهي ليست جمعية محدودة الأهداف، وليست حزباً سياسياً على الطراز المعتاد. والتميز عن هذه الهيئات هو ما سيجعل من «الاخوان» روحاً جديداً لا يعرف تفرقة بين السياسة والعقيدة، يدمج السياسة في العقيدة، والعقيدة في السياسة، في بعد نضالي حاد. لكن ما هي الغاية من وراء ذلك، وما هو العبء الذي تحمله الحركة بعد أن تخلى عنه «الغير»؟

الغاية الأولى هي الدعوة إلى الفكرة الأساس التي قامت عليها حركة «الاخوان»، إذ ليست «هناك إلا فكرة واحدة هي التي تنقذ الدنيا المعذبة وترشد الإنسانية الحائرة، وتهدي الناس سواء السبيل، وهي لذلك تستحق أن يضحى في سبيل إعلائها والتبشير

---

(1) مجموعة رسائل حسن البنا. ص: 149. المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر. بيروت.

(2) المصدر نفسه. ص: 144.

بها وحمل الناس عليها بالأرواح والأموال وكل رخيص وغال: هذه الفكرة هي الإسلام الحنيف»[1].

وإذا تساءلنا: أي إسلام هذا الذي يقصده الشيخ البنا؟ أجابنا بأنه: «كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم، والسيرة المطهرة لسلف هذه الأمة»[2].

فأما تبيين الإسلام كما حدده الإمام البنا فهو الجزء النظري من فكرة «الاخوان»، وأما مطالبة الناس بتحقيقه وحملهم على إنفاذه «وأخذهم بالعمل به» فذلك هو الجزء العملي والسياسي من تلك الفكرة. فكيف ستتحقق هذه الفكرة؟

يقول الإمام البنا: «وسنجاهد في سبيل تحقيق فكرتنا (...) وسنبذل كل شيء في سبيلها فنحيا بها كراماً أو نموت كراماً، وسيكون شعارنا الدائم: الله غايتنا، والرسول زعيمنا، والقرآن دستورنا، والموت في سبيل الله أغلى أمانينا»[3].

هذه الغاية هي ما يفصله المرشد العام في الأهداف التالية:

1 ـ الرجل المسلم تفكيراً وعقيدة وسلوكاً.

2 ـ الأسرة المسلمة تفكيراً وعقيدة وسلوكاً.

3 ـ الشعب المسلم عقيدة وسلوكاً.

4 ـ الحكومة المسلمة التي تقود الشعب إلى المسجد وتحمل به الناس على هدي الإسلام.

5 ـ وبعد ذلك ضم كل أجزاء الوطن الإسلامي في كيان واحد.

6 ـ عودة الراية الإسلامية على تلك البقاع التي سعدت بالإسلام حيناً من الدهر ثم عادت إلى الكفر.

7 ـ ثم بعد ذلك ومعه نعلن دعوتنا على العالم ونَعُمّ بها آفاق الأرض (...) حتى لا

(1) المصدر نفسه. ص: 83.
(2) المصدر نفسه. ص: 84.
(3) المصدر نفسه. ص: 84.

تكون فتنة ويكون الدين كله لله»[1].

هذه الأهداف المسطرة أعلاه تنطوي على غايات سياسية أربع: أولاها هي الدولة الإسلامية القطرية. وثانيتها هي الدولة الإسلامية العربية. وثالثتها هي الدولة الإسلامية العالمية، ذلك لأن «المسلمين أوصياء على البشرية»[2].

ومراحل تحقيق هذه الغايات السياسية لا تخرج عن أربع حسب تحديد الإمام البنا:

- مرحلة الدعوة (= الدعاية والتعريف).
- مرحلة الإعداد (= التنظيم).
- مرحلة التنفيذ (= الزحف أو جهاد القوة).

لكن ألم يعتقد الاخوان أن هنالك ما يحول بينهم وبين تحقيق مشروعهم؟ بلى، فهناك الروح المادية المنتشرة بفعل الحضارة الغربية وتأثيرها في المجتمع أفراداً ونخبة وحكومة، مما تسبب في ضعف الإسلام عقيدة وشعوباً، فالعجب، إذن، ـ في نظر الامام البنا ـ كيف تجد الشيوعية والفاشية والنازية أمماً تقدسها وتجاهد لها...![3].

لنسطر أولاً أن هنالك مغالاة سياسية في هذا الخطاب، لا في متنه المباشر فقط، بل المغالاة أيضاً يفسرها من جهة منطقة الذي يسكت تماماً عن مناقشة الممكن وغير الممكن في تلك الغايات، ومن جهة ثانية يفسرها حضور الخصم (= الغرب) لا كقوة استعمارية مشاهدة فحسب، بل كقوة حضارية، يسلم لها هذا الخطاب ـ في ثناياه الخفية ـ بتفوق مادي وتنظيمي هائل.

غير أن تحول البورجوازية الغربية عن القيم المؤسّسة لحضارتها، وانكفاءها عنها في لحظة الاستعمار والنازية والفاشية، هو أيضاً ما جعل الشيخ البنا يقرأ التحول في عصره من خلال منطق القوة كعنصر أساسي في التغيرات التي كان العالم يشهدها يومئذ..

---

(1) المصدر نفسه. ص: 85-86-87.

(2) المصدر نفسه. ص: 33.

(3) المصدر نفسه. ص: 139.

فضلاً عن أن الاستعمار المباشر الذي كان حقيقة قائمة على أرض مصر كان أحد الأسباب الداعية إلى تنامي الدعوة الاخوانية التي كان «يغذيها كل صباح ومساء ما ترى من مظاهر الاحتلال الاجنبي والاستئثار الأوروبي بخير هذا البلد»[1].

إذا كانت هذه هي عوائق الدعوة على المستوى الخارجي، فما عوائقها على الصعيد الداخلي؟ تلك هي الأحزاب الوطنية المصرية، وموقف «الاخوان» منها أنهم «يعتقدون في قرارة نفوسهم أن مصر لا يصلحها ولا ينقذها إلا أن تنحل هذه الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى السير وفق تعاليم القرآن الكريم»[2]. وذلك لأن هذه الأحزاب ليست ـ كما يقول الشيخ البنا ـ سوى أشكال «أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها»[3].

وهذه الموقف لا يستغربه من يعرف مطالبة الامام البنا للحكومة ـ آنئذ ـ بحل الأحزاب، «إذ انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى (...) ولم يعد الأمر يحتمل أنصاف الحلول، ولا مناص، بعد الآن، من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً»[4].

والسبب المفسر ـ عندنا ـ لهذا الموقف أن جماعة «الاخوان» كانت تواجه ـ يومئذ ـ حياة حزبية قوية التعبئة للمواطن المصري ضد الوجود الاستعماري مع ما يصاحب تلك التعبئة من نشاطية فكرية وسياسية متميزة من حيث المرجعية النظرية والأشكال التنظيمية والأساليب العملية. وكان الخصم المسكوت عنه في كلام المرشد العام هو حزب الوفد الذي كان يمثل الحزب الوطني الأوسع نفوذاً. وأما الجانب الثاني المفسر لموقفهم من الحزبية فهو أن قراءتهم للإسلام التي ترى في الحياة الحزبية والتعددية في الرأي والتعبير مظهراً من مظاهر مادية الغرب وأثراً من آثاره الفلسفية، في حين يقرر المرشد العام «إننا نبني حياتنا على قواعدنا وأصولنا ولا نأخذ من غيرنا»[5]، وإلا فسيكون في الموقف تناقض منطقي: إذ كيف يمكن لحركة تريد أن تؤسس مشروعها على انقاض حضارة

---

(1) الرسائل. ص: 165.
(2) الرسائل. ص: 181-182.
(3) الرسائل. ص: 83.
(4) الرسائل: ص: 220-221.
(5) الرسائل. ص: 59. وأيضاً: 150.

«الكفر» في كافة أنحاء المعمور (= الدولة الإسلامية العالمية) أن تغذي قيمها وتستقي نظرياتها من تلك الحضارة الكافرة في منابعها الفكرية والسياسية والأخلاقية...؟! ولذلك فإنه من الطبيعي أن ينطوي موقف الاخوان من الأحزاب على رفض مقولة الاختلاف ورفض تجلياتها السياسية والاخلاقية.

إن رفض التعددية في الفكر الاخواني مستند على تبرير انشطار الأمة، ولذلك فهم مع طاعة القيادة في كل حال، وهم مع «العمل ضد الجدل»[1]، بل على العاملين في رحاب التنظيم الإخواني أن يتحولوا إلى «رهبان بالليل فرسان بالنهار»[2]. لكنّ السؤال المبعَد هنا هو: لماذا لم ينشطر الغرب الأوروبي القائم على الحزبية والتعددية، بل لماذا ظلت الأمم الغربية هي الأقوى حضارياً، فأحرى أن تتحدث عن انشطارها وهي القائمة على مبدأ الحزبية؟!

أما بالنسبة لسيد قطب صاحب «الحاكمية» والتصور الخاص لمفهوم «التوحيد»، فإن الصورة ستختلف اختلافاً بيناً وستميل نحو درجة من الغلو أشد...

فرغم أن الشيخ حسن البنا قال بما قال به من رفض للتعددية، ومن انتشار الروح المادية الغربية؛ فإننا نجد له أفكاراً مثل القول بالاستفادة من الغير إذ إن «الإسلام لا يأبى أن نقتبس النافع وأن نأخذ الحكمة إن وجدناها»، لكن على إن لا نتشبه «في كل شيء بمن ليسوا على دين الله في شيء»[3]، رغم تناقض هذا مع قوله مثلاً: «إننا نبني حياتنا على قواعدنا وأصولنا ولا نأخذ من غيرنا»[4]؛ فإنها تشير إلى خيوط ـ مهما كانت ضئيلة ـ من «انفتاح» فكره على العصر، وظاهر أن هذا التناقض ـ في اعتقادنا ـ لا يمس الهيكل العام للمنظومة الإخوانية، فالقول بـ «الاقتباس» من الغير لا يعني، هنا، إلا تضمينه فيما عند المقتبس وإخضاعه له. ثم إن المرشد العام لحركة الإخوان، رغم اقراره بانحراف الناس عن الإسلام «الصحيح» إذ يرى في عبادة غير «الإخوان» «ركعات خالية من معاني الروحانية والخشوع...»[5]؛ فإنه لم يصل إلى حد نعت كل ما هو قائم في المجتمع

(1) الرسائل: ص: 145، وأيضاً: 149.
(2) الرسائل. ص: 40.
(3) المصدر نفسه. ص: 97.
(4) المصدر نفسه. ص: 59.
(5) المصدر نفسه. ص: 97.

العربي والإسلامي بـ «الجاهلية»، كما يقول بذلك سيد قطب الذي انتكس كثيراً إلى الوراء[1] عما قرره الإمام البنا.

أما سيد قطب فإنه يقطع مع الوضع في سائر مستوياته، كما يدعو إلى قطيعة مطلقة مع حضارة الغرب. ويعتبر أن كل مظاهر الحياة ـ شرقاً وغرباً ـ ليست «إلا جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم، آدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع الجاهلية»[2].

وإذا كان الشيخ البنا قد قال بأن «رسوم إسلام عامة الناس هو نوع من المظاهر الخادعة»[3]، ولم ير فيه جاهلية، وإذا كان قد قال بحل الأحزاب لإنقاذ الأمة من الفرقة، على المستوى النظري؛ فإنه على المستوى العملي قد أدخل جماعة «الإخوان المسلمين» في «تحالفات سياسية مع القصر الملكي وأحزاب الأقليات ـ السعديون، والاحرار، والدستوريون ـ ضد الوفد...»[4]: ورغم أن هذا يتناقض أيضاً ـ على صعيد السياسة ـ مع ما أعلنه المرشد العام في موقفه من الأحزاب... قلنا: إذا كان البنا كذلك، فإن سيد قطب يرفض مبدأ الحزبية والسلطة السياسية ـ سلطة الدولة الوطنية ـ رفضاً مطلقاً. وهذا الرفض مؤطّر نظرياً بمفهوم «الحاكمية»، إذ إنه «لا حاكمية إلا لله»، وبموجب هذا القول ينتفي كل حكم للبشر بقوانينهم وتشريعاتهم... لذلك يربط سيد قطب مفهوم السلطان «بالتوحيد»، فالعقيدة الحقة هي التي توحد الله وحده، بالقول بأن له السلطان والحكم في كل شيء... فيكون «التوحيد» ـ عنده ـ رفض لسلطان الأرض وثورة عليه، ذلك السلطان «الذي يغتصب أولى خصائص الألوهية» أي الحكم[5].

فمفهوم «الحاكمية»، إذن، يرتكز ـ نظرياً ـ على مفهوم «التوحيد» الذي من أُولى مقتضياته إبعاد المعتدين على حق الله (= الحكم) الذي هو أولى صفاته وأخص خصائصه. ويوم يقوم الانسان بالخلافة على وقف عهد الله وشروطه، يومئذٍ يكون «هذا

(1) د. عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر» نفس المعطيات. ص:25.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) الرسائل. ص: 97.

(4) «المنار». ص: 50. مرجع مذكور.

(5) سيد قطب: «معالم في الطريق»، ص: 28-29. دار الشروق. الطبعة الثامنة.

الانسان وهذا المجتمع قد بلغ قمة الحضارة»[1]. والخلافة التي يجب النهوض بها، على هذا الشكل، هي ما يدعوه سيد قطب بمفهوم الاستخلاف، الذي يندرج في إطار مفهوم أعم هو مفهوم «الحاكمية»، فهذه الأخيرة يؤسسها على مفهومين اثنين: مفهوم «التوحيد»، ومفهوم «الاستخلاف»، ومن اقترانهما يتأتى القول «بالحاكمية».

من هذا المنطلق يرفض سيد قطب مجتمعات كلها «جاهلية»، ويرفض الغرب جملةً وتفصيلاً، وكذلك الأحزاب التي يعتبرها هيئات بشرية ترمي إلى اغتصاب «الحاكمية» الإلهية وإقامة حاكمية البشر بدلها، ومن ثم إقامة حكم مؤسس على عبادة البشر للبشر.. ولهذا الأسباب فإن وجود الأحزاب يعتبر إضافة إلى الإسلام من خارجه.

يلتقي هذا الطرح القطبي في مسألة «الحاكمية» مع طرح آخر فيها سابق عليه زمنياً، ألا وهو طرح أبي الأعلى المودودي (ت. سنة 1979) أمير الجماعة الإسلامية في باكستان والذي يرى أن الإسلام مؤسس على أربعة مفاهيم: «الإله، الرب، الدين، العبادة»[2]. تلك المفاهيم التي يرى أنها قد تراكم عليها «غبار كثيف من الجهل»[3].

والمودودي الذي يرى أن أصل الفساد ومنبع الشرور يكمن في «أُلوهية الناس على الناس» إنما يستقيم طريق الخلاص عنده، في أن يخص الإنسان الله بالألوهية والربوبية (= الإله هو المعبود، والمعبود أهل للعبادة، أما الرب فيعني المربي).

وفي رأيه فإن الأساس الذي ارتكزت عليه النظرية السياسية في الإسلام «هو أن تُنْزَعَ سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد أن ينفذ أمراً في بشر مثله فيطيعوه أو لِيَسُنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره»[4].

وعليه، فإن ما يؤسس الإلوهية، إنما هو سلطة كما يحددها القرآن الذي هو أول مصدر من مصادر الإسلام»، ﴿إِنِ الحُكْمُ إلا لله﴾ (سورة يوسف: آية 40).

---

(1) المصدر نفسه. ص: 126.

(2)و(3) أبو الأعلى المودودي: «المصطلحات الأربعة في القرآن» ص: 9-10. الدار الكويتية ـ الطبعة الرابعة.

(4) المودودي: «النظرية السياسية في الإسلام»، ص: 31. منشور ضمن كتابه: «نظرية الإسلام وهديه». مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ 1980.

من ذلك يتأدى المودودي إلى القول بأنّ تصوره عن «الحاكمية» لا يمكن تطبيقه إلا في ظل دولة إسلامية تتحدد هويتها بثلاث خصائص:

1 ـ أن يكون الحاكم الحقيقي فيها هو الله.

2 ـ ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع.

3 ـ أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تقوم دعائمها إلا على قانون الله وشرعه.

ومن ثم فالحكومات ليس لها على الناس طاعة إلا حين تحكم بما أنزل الله... (= كل هذه الخصائص مفصلة في رسالة«تدوين الدستور الإسلامي»)[1].

هكذا نلمس مدى التشابه بين منظور الرجلين (= أبو الأعلى وقطب) إلى «الحاكمية» وبالتالي إلى نظام الحكم مع فارق في الزمن وفي الاشكالية السياسية، فالمودودي بلور نظريته حول «الحاكمية» خلال الثلاثينات من هذا القرن. وقطب بنى مفهومه عن «الحاكمية» في كتابيه: «في ظلال القرآن» و «معالم في الطريق» بين 1957و 1964، وأما الفارق في الاشكالية السياسية فهو أن المودودي بلور نظريته المذكورة في سياق الإعداد لانفصال باكستان عن الهند، ذلك الانفصال الذي تحقق بالفعل سنة 1947، فلقد استهدفت نظريته إثبات الهوية الثقافية لباكستان على أساس ايديولوجي إسلامي يكون هو المبرّر الأساس لمشروعية الانفصال. أما سيد قطب فقد «عمق» نظريته حول «الحاكمية» في إطار الصراع مع خصم سياسي متمثل في الدولة الناصرية الحديثة المؤسسة على الايديولوجيا القومية العربية، وعلى اختيار الحداثة كأساس للممارسة الثقافية والاجتماعية، وعلى المعاداة الايديولوجية والسياسية للظاهرة الامبريالية والصهيونية بما يمثلان من نقيض للمطمح القومي العربي... وعلى محاولة تزعم هذا الاتجاه التحرري على الصعيد الإسلامي والإفريقي.

تلك هي المنطلقات العامة للحركة الإسلامية المعاصرة في مصر والتي أثرت في الحركات الإسلامية الناشئة لاحقاً في المجتمع العربي. هذا إلى جانب عامل التحول السياسي في إيران منذ سنة 1979.

(1) موجودة أيضاً ضمن كتابة «نظرية الإسلام وهديه».

وسنجد أثناء تحليلنا لمفهوم «الجهاد» عند «أسرة الجماعة» أنه مؤسس على مجمل الثوابت الفكرية والغايات السياسية والوسائل التنظيمية التي قالت بها جماعة «الاخوان» في مصر، مع محاولة استنبات بعض المفاهيم القطبية، وذلك مع تليين في هذه المرجعيات بين هذا الجانب أو ذاك... إضافة إلى تميز القول الجهادي بمسحة عرفانية واضحة تقوم ـ في أحيان عديدة ـ مقام التحليل والشرح اللذين يكون القاريء لهذا الخطاب في أمس الحاجة إليهما.

ثانياً : الباعث على الجهاد

إن غرضنا هنا هو البحث في البواعث الايديولوجية والسياسية المؤدية إلى القول بضرورة الجهاد واختياره كطريق لتحقيق ما يراد تحقيقه من أهداف «أسرة الجماعة».

تتجلى مبررات الجهاد وبواعثه في خضوع الأمة لـ «الفتنة الداخلية، ووطأة العدوان الصليبي الاستعماري، وتعيش اليوم تحت كابوس التآمر الصهيوني العالمي(...)، جهود الأمة مبعثرة، والعدو الذي يعتزم أن يسكت صوت الإسلام ويضلل جهاد المسلمين ويحتوي حركتهم مُنَظِّمٌ معبأ متضامن مع قادة الفتنة فينا فنحتاج لوضوح خط الجهاد الذي ينتظرنا»[1].

والعدو الذي يتضامن معه قادة الفتنة هو «الملك العاض الذي يعض على الأمة بالوراثة وبيعة الاكراه (...) والمسلمون اليوم تحت القهر الجبري، أي الديكتاتوري بلسان العصر، ولهو أفظع من العاض، فقد أفرغ أجهزة الحكم والإعلام والتعليم، وأفرغ قوانين الحكم من كل معاني الإسلام»[2].

هنالك، إذن، صورة لمستويات الواقع التي تبرر اعتماد الجهاد، وتتمثل هذه الصورة في «الحكم الجبري» الذي يعتزم إسكات صوت الإسلام وهو في أدائه لهذا الدور متحالف مع «قادة الفتنة»، أي الأحزاب السياسية الوطنية، ومتواطىء مع «العدوان الصليبي الاستعماري» أبي الغرب. وتفسر بظاهرة الحزبية، عند «أسرة الجماعة» على أنها، أولاً، مظهر من مظاهر السلطة الرسمية أو نتاج من نتاجات سياستها، وتفسر، ثانياً،

---

(1) مجلة «الجماعة» ـ 1 ـ عدد خاص ـ ص: 9. يونيو 1981.

(2) نفسه. ص: 8.

على أنها استغلال لواقع اجتماعي تعاني منه الطبقات المستضعفة التي تعيش تحت وطأة الفقر، وخاصة حينما تطرح هذه الأحزاب «علاج البشرية على صورة الصراع الطبقي والتطور التاريخي والاشتراكية»[1]. ومن ثم يكون الوجود الحزبي أساساً من أسس «الفتنة الداخلية» إن لم يكن أخطر أسسها على الإطلاق. وتفسر الحزبية، ثالثاً، على أنها أثر من آثار الحضارة الغربية المادية الملحدة والشيوعية، ولهذا «فقد تأكلنا الشيوعية إن لم نعلنها داويةً ولم نحققها كاملةً، إن الإسلام دين العدل وحامي المستضعفين» كما يقول أمير «أسرة الجماعة»[2].

ولهذا كانت الأحزاب في مقدمة المشاكل السياسية للبلاد، في هذا الخطاب الذي يحكم بأنها ليست إلا «تكتلات جاهلية»[3].

ونحن نرى أن هذا الموقف من السلطة السياسية القائمة ومؤسساتها ومن الطابع الحزبي للحياة السياسية يستعيد، تماماً، الموقف القطبي، وموقف الشيخ البنا الذي قال يومئذٍ عن الأحزاب المصرية: « ...والعلاج الحاسم أن تزول هذه الأحزاب (...) التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على العمل بها»[4]... ويستعيد معه رفض الحق في الاختلاف داخل المجتمع الواحد.

وفي القول باللااختلاف تبرز قراءة معينة للتاريخ العربي الإسلامي قائمة على حذف غنائه بجوانب التعدد والاختلاف في النظر والاجتهاد، مع أن تلك الجوانب الاختلافية هي قوام تاريخه سواء منها ماكان تحت طائلة الاعتراف أو ما كان منها تحت طائلة المنع. إذن، تؤوّل تاريخ الإسلام على أنه تاريخ تطابق وانسجام، وإذا ما ووجهت بواقع الاختلاف كحقيقة تاريخية، أوّلتها على أنها شذوذ أو انحراف أو تآمر... تنحو في هذا الفهم نحو تفسير الاختلاف لا من الداخل بل من الخارج المتآمر...

ولذا كان من البديهي، في منطق هذه القراءة، أن تكون الأحزاب، كمظهر من مظاهر الاختلاف، أثراً من آثار الغرب الصليبي، الملحد، المادي... الخ... فالحكم القيمي

(1) «الجماعة» ـ عدد خاص. ص: 34. ماي 1983.

(2) المصدر نفسه. ص: 36.

(3) المصدر نفسه. ص: 37.

(4) رسائل الإمام البنا. مرجع مذكور. ص: 83, 181, 182.

المعياري المسبق على أنها (= الحزبية) أثر غربي استعماري، وأنها «تكتلات جاهلية»، لا يبقي حيزاً للتفسير الموضوعي الآتي من سلطة ، من فاعلية اسمها فاعلية العقل في الإنسان.

هذه هي، إذن، طبيعة الوضع المجتمعي، بسلطته وأحزابه ومثقفيه، وعلاقاته الخارجية ـ دون تمييز ـ والتي صارت من التحجر والانغلاق ما يجعلها مصفحة ضد أي إصلاح يقترح عليها، ومن ثم فلا خيار ثانٍ، عندهم، سوى خيار «الجهاد»، لأن كل ما في هذه الوضعية المجتمعية إنما هو إضافة إلى الإسلام من خارجه.

هذا النهج في تصور ما هو قائم وما ينبغي أن يقوم يفسر الأمور بمقولة صراع الأفكار.. فليس هنالك من شيء اسمه التاريخ الذي يحدد ويفسر الاتجاهات الفكرية والعقدية، وبالتالي فما أُضْفِيَ على السلطة والحزبية والغرب... من صفات ونعوت إنما لموقفها جميعاً من الإسلام... وبالتالي فإن أولى نتائج هذا النهج هي تكثير جبهة الخصوم... وفي ذلك انطواء على القول بأن هذا الاتجاه الارادي هو الذي ينتمي إلى ما سمي في تاريخنا العقدي بـ «الفرقة الناجية» التي لا يعلم أمرها إلا الله.

هنالك، إذن، مبررات سياسية وثقافية وأخلاقية لاختيار النهج الجهادي، فالسياسة والثقافة والأخلاق ـ فيما هو دور راهن ـ تجري في سياق غريب عن الإسلام كما تفهمه «أسرة الجماعة»، «فاعداء الإسلام وخصومه (...) خطابهم يدور حول الكتل البشرية، والتاريخ، والطبقية والصراع بين الدول وأمراض الاقتصاد، والهيمنة المشتركة بين العملاقين (...) على الكرة الأرضية، وحالة الاستهلاك في هذا البلد وذاك، عن السلاح والحرب والسلم والأحلاف. هذا إلى جانب الخطاب على الثقافة واللهو واللعب والغانيات والعبث»[1].

ليس من قبيل الضرورة، ولامن قبيل الحتمية أن يكون المحلل الاقتصادي أو الاجتماعي، أو الباحث في الوضع الدولي أو المشتغل بالآداب والفنون غير مسلم فأحرى أن نفترضه من أعداء الإسلام، أو تكون ماهية العدو هي ما يحقق ذلك الخطاب المشار إليه... فهذا القول قوال جدليٌّ ـ كما يقول فلاسفة الإسلام ـ لا برهان عليه... والحق

(1) «الجماعة» ـ عدد خاص ـ 4 ـ ص: 34. ماي 1983.

أن الأقوال التي تؤخذ في حد الاقتصاد والاجتماع، والسياسة، باعتبارها علوماً، وفي حد الآداب والفن باعتبارهما مجالاً راقياً هي ما سيجعل الأمة تتقدم وما يقربنا من فهم الغرب وحضارته وأخذ ما هو نافع منها عن فقد وتمثل. والتخلي عن تلك العلوم والفنون هو ما يجعلنا عاجزين عن فهم الغرب، أي الغير، ومن لا يعرف غيره لا يعرف ذاته، والعكس بالعكس.

هناك مبررات دينية نقلية يوظفها خطاب «أسرة الجماعة» أيديولوجياً حتى يتأتى له القول بمشروعية «الجهاد» وبضرورة تنفيذ أمر الله به. هنا نجد احتجاجاً بالعديد من الآيات القرآنية نقتصر منها على قوله تعالى: **﴿لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين﴾**[1]. ونجد كذلك احتجاجاً بسيرة السلف، فهذا خالد بن الوليد يكتب إلى رستم: «جئتك بقوم يحبون الموت كما تحبون الحياة»[2]... إلخ.

هذه الدلائل، سواء منها النصوص النقلية أو ما اتصل منها بسيرة السلف الأوائل، تقدم خلفية منهجية ايديولوجية في نفس الآن، خلفية منهجية تفصل تلك الدلائل عن الواقع الذي ارتبطت به وهو واقع التأسيس تأسيس الدعوة الإسلامية في عهدها الأول، وخلفية أيديولوجية توحي بتشابه الواقعين: واقع التأسيس وواقع اليوم، ومن تشابه الواقعين أو تطابقهما يتأتى القول «بالجهاد» لأن حالة الكفر والجاهلية بالأمس هي بالذات ما نعيشه اليوم، وبالتالي فإنه بالإمكان أن نستعيد كل ما قيل وما عُمِل في أمْسِنا لنبني به غَدَنا. وكأن الزمن نفس الزمن والأحوال عين الأحوال.

وإذا لم يكن الأمر كما تتصور قراءة «أسرة الجماعة» للتاريخ الإسلامي فإن الاستدلال المطروح على تلك الشاكلة يحتاج حينئذ إلى تعديل فعلي، لأن الاستدلال ليس بالعمل اليسير، بل هو ـ في نظرنا ـ من صلب الاجتهاد، والاجتهاد تجديد، تجديد في المعرفة وفي أدواتها، وذلك شرط إنتاجه للفكرة الجديدة والموقف الجديد، وبدون ذلك تبقى مقولة الاجتهاد منفصلة عن موضوعها... والتعديل في أدوات الاجتهاد وأوائل معارفه يمليه التعديل والتغيير الذي يصيب واقع الحياة والناس وكل اجتهاد ينفصل عنهما فقد

(1) «الجماعة». عدد خاص ـ 4 ـ ص: 13. ماي 1983.
(2) المصدر نفسه. ص: 12.

يعترف به قولاً ولكنه يُتْرَك عملاً. وللمجتهد أن يأخذ بعبرة التاريخ على وجه العموم والتاريخ الإسلامي على وجه التخصيص، ومن الكتاب والسنة على وجه أخص فللكتاب أسباب نزول شكلت مبحثاً خاصاً في الثقافة العربية الإسلامية تلك الأسباب التي ربطت النصوص بالوقائع التي كانت تروم الاجابة عنها فيما يتعلق بمجال التشريع ومجريات الحياة العامة، فلأسباب النزول دلالتها الكبرى في هذا الشأن وإلا ظل الاجتهاد يدور على القاعدة الأصولية الشهيرة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». ذلك أنّ سنة التطور في الحياة بادية للعيان، وقد قال بها وعالجها علماء كبار في الإسلام من أبرزهم العلامة ابن خلدون، كسنة لا يمكن التغاضي عن مفعولها تحت أي تأويل يتنكر لمقولة التطور والتجدد، وإلا فستظل الحياة كلها ـ عندنا ـ تحت سلطة اللفظ، وفي ذلك إلغاء للواقع نفسه، وحكم على الانسان بالشلل وانعدام الفاعلية.

ثالثاً: مفهوم الجهاد

مفهوم الجهاد لا يمكن فصله عن الإطار النظري الذي يقوم عليه تفكير «أسرة الجماعة» المتكون من عدة مستويات توجد كلياتها في «المنهاج النبوي» الذي هو الإطار العام الموجه.

I ـ المنهاج النبوي:

تطلق «أسرة الجماعة» على مرجعيتها العقدية والتربوية والتنظيمية والسياسية اسم «المنهاج النبوي»، وعنوانه الكامل: «المنهاج النبوي تربيةً وتنظيماً وزحفاً»[1].

ويقر أمير «أسرة الجماعة» أن «المنهاج النبوي» مؤسس على الكتاب والسنة ونابع منهما ومتطابق مع مقاصدهما[2]، وذلك حتى يتميز عن الإسلام الآخر، عن «الذين بين أيديهم الكتاب والسنة لكنهم لا يسلكون مسلك الجهاد كما سلك النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه»[3]. الذين سموا إلى ذرى الإيمان وإلى تحقيق الخلافة في الأرض.. «وهو نفس الطريق الذي يجب أن تسلكه الأمة لتنهض من كبوتها إلى حيث تتحقق هيمنة القرآن على كل فكر، وأمر الله على كل أمر وحاكمية الله على كل حاكمية»[3].

---

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ عدد خاص. ص: 6. يونيو 1981.

(2) المصدر نفسه. ص: 6.

(3) المصدر نفسه. ص: 7-8.

هذا ما يميز الإسلام في قراءة «أسرة الجماعة»، عن «الإسلام الخامل»، وهو إسلام عامة الناس، وعن «إسلام الرسوم»، أي الإسلام الذي يسير في ركاب ما تسميه بـ «الحكم الجبري» أي السلطة السياسية، في حين أن إسلام «المنهاج النبوي» يفارق الصنفين السابقين بدعوته إلى ترجمة الكتاب والسنة برنامجاً عملياً في جميع مجالات الحياة بلا استثناء. وهكذا فالمنهاج النبوي يؤسس نفسه على المرتكزات التالية:

- الكتاب والسنة وسيرة السلف.

- البرنامج في هذا «المنهاج» هو الكتاب والسنة ذاتهما.

- على أن الإسلام إسلام دعوة وتربية وتنظيم وجهاد (= زحف).

- على غاية تحقيق الخلافة الإسلامية في الأرض.

من جملة ما يمكن ملاحظته على هذا التأسس، أن القول بالاستناد على الكتاب والسنة لا يحمل في ذاته أي جديد، لأن كل الفرق الإسلامية ـ على مدى مسيرة التاريخ العربي الإسلامي ـ كانت جميعها تنطلق من هذا المبدأ، إلا أن استنادها هذا واحدٌ بالقول متعدد بالتأويل والتصريف، فالقول به لم يفض إلى نفس النتائج بل أدى في أحيان عديدة إلى صراعات دموية بارزة في تاريخ المسلمين. وأما ترجمة الكتاب والسنة إلى برنامج عمل للتنظيم، فهو قول غامض، فإذا كان القصد منه تطبيق النصوص القرآنية والحديثية على ماهي عليه في سائر مجالات الحياة المجتمعية فهو نزول بالمطلق إلى مجال النسبي من جهة، ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت النصوص تتناهى فالوقائع لا تتناهى، ولا يمكن لما يتناهى أن يحيط بما لا يتناهى، على حد القول الغزالي الشهير، فيكون الكتاب والسنة حسب هذا القصد المفترض غير قابلين للتأويل والقراءة، وتاريخ الإسلام لا يعطي إمكانية لهذا الافتراض لأنه مليء بما ينـقضه .. لأنه في هذه الحالة نبقى أمام النص المؤسِّس نفسه لا غير، ويبقى المستند على الكتاب حسب هذا القصد واقفاً زمنياً عند مرحلة النبوة أي مرحلة تأسيس الإسلام الأولى. وأما إذا كان القصد من الاستناد إلى الكتاب والسنة أن تكون علاقة المستنِدِ عليهما علاقة قراءة وتأويل، فهذا هو الاجتهاد الذي يؤُولُ إلى المعنى الذي أشارت إليه عبارة أبي حامد الغزالي السابقة، وحين نكون أمام الاجتهاد نكون حينئذٍ أمام النسبية من حيث إن الاجتهاد لا يكون خاصاً

بزمن دون آخر، ولا متاحاً لذات مجتهدة دون أخرى تملك آلياته معرفةً وأدواتٍ.

II ـ التجديد في الدين:

بتلك المعاني يعتبر «المنهاج النبوي» مجدِّداً في الدين، بناءً على ما جاء في الأثر من «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مئة سنة، من يجدد لها دينها»[1]، على أن التجديد المطلوب للأمة «هو تجديد بواعثها لتقوم... بواجب الجهاد واقتحام العقبة»[2].

أما المجددون الذين أتى على يدهم أمر التجديد في الدين فأمير «أسرة الجماعة» يقول في هذا الصدد: «ونحن ننظر إلى القرن الرابع عشر (= الهجري طبعاً) فنرى فيه رجالاً يبرز من بينهم الشيخ البنا بنورانية خاصة وأثرٍ في تربية هذه الاجيال الصالحة، فلا نبعد أن يكون هو رحمه الله مجدد القرن الماضي»[3].

فالتجديد في الدين ـ بناءً على هذه الرؤية ـ يكون بتسييسه سياسة جهادية، وبموقعته ايديولوجياً لصالح ذلك التسييس. وما دام أنه لا حديث، في القرن الخامس عشر الهجري في العالم «إلا عن صحوة الإسلام فالتجديد على رأس هذا القرن يعلن عن نفسه»... وبالتالي ففي كل قطر يكون أصحاب «الصحوة» هم المجددون. ومن ثم فالكلام عن «التجديد» ينطوي على عنصر ايديولوجي واضح، «فالمجدد» هو الذي يطرح نفسه كمالك لسلطة القول بالتجديد، وبالتالي سلطة القول بعدمه عند الخصوم، بل قد يضع هؤلاء الخصوم في دائرة «الشبهة» أو «الفسق» أو «الجاهلية» و«الكفر»، لأنه المتموقع في دائرة الإيمان «الصحيح» دون غيره كما يعتقد. «المنهاج النبوي» قائم أيضاً على الفرادة في التجديد ساحباً إياه عن غيره من خصومه في القطر.

III - مفهوم الجهاد في «المنهاج النبوي»:

«... كان الامام البنا، رحمه الله، يتحدث عن ضرورة صناعة الموت يعني أن يكون همُّ المؤمن الاستشهاد جهاداً في سبيل الله. ونضيف نحن أن هناك صناعة أخرى في نفس المستوى وهي صناعة التاريخ، فاهتمام النصير والمهاجر والنقيب يجب أن ينصب حول

---

(1) «الجماعة» ـ عدد خاص ـ 1 ـ ص: 32. يونيو 1981.

(2) المصدر نفسه. ص: 34.

(3) المصدر نفسه. ص: 34 أيضاً.

مصيره عند الله فيعمق إيمانه وشوقه ويعد حياته ليبذلها عند الحاجة في سبيل الله، كما يجب أن يحمله ذلك الايمان بنفسه وذلك الشوق وذلك الاستعداد للموت، على تهييء طاقاته الفكرية والمالية والعملية وطاقات مَنْ حوله لخدمة بناء الدولة الإسلامية. مصير المؤمن المقبل على الله حقاً لا ينفك عن مصير أمته. همٌّ ما بعد موته لا ينفك عن همّ انتصار دين الله واستمراره»[1].

هذا النص، في نظرنا، يلخص الفكرة الجهادية العامة لـ «أسرة الجماعة»، كما عبر عنها أميرها، فهو يستعير عبارة «صناعة الموت» من الشيخ حسن البنا لا لإلغائها وإنما للتأسيس عليها والاضافة إليها، التأسيس، هنا، مبدأ، والإضافة تفاصيل. وفي ذلك دلالة واضحة على أن أمر «الجهاد» يؤول ـ في آخر المطاف ـ إلى جهاد الطعان والجلاد، إلى الجهاد الميداني المفضي إلى الموت في سبيل الغايات البعيدة المقررة في «المنهاج النبوي».

لكن إذا كان «الجهاد» يعني «صناعة الموت» من أجل «صناعة تاريخ» معين، فكيف يتأتى الوصول إلى هذه اللحظة؟

لتحقيق ذلك لا بد من مراحل سابقة ينص «المنهاج النبوي» على أولويتها، وهي التي وردت في قول «الأمير» بضرورة تهييء العضو لـ «طاقته الفكرية والمالية والعملية وطاقات مَنْ حوله». هناك، إذن، تدرج في «الجهاد»، فلا مناص من البدء بالأساس التربوي وهو أول مستويات «الجهاد» في «المنهاج النبوي»: (تربية الجهاد، علم الجهاد، تنظيم الجهاد):

أ ـ التربية الجهادية:

«المنهاج النبوي»، بوصفه علم الجهاد الإسلامي، يطرح على نفسه السؤال: «كيف نربي الايمان في القلوب، وعلم الجهاد في العقول، ودراية التحرك بين الناس، وطلب الشهادة في سبيل الله، مع الصف وبنظام الصف؟»[2]. و«المنهاج النبوي»، مرة أخرى، بما هو «اجتهاد لهذا المكان وهذا الزمان»[3]، هو الذي يحدد كليات التربية وكليات «الجهاد».

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ عدد خاص. مذكور. ص: 45.

(2) المصدر نفسه. ص: 16.

(3) المصدر نفسه. ص: 16. أيضاً.

فيطرح نوعين من التربية: «التربية الايمانية» و«التربية الإحسانية».

تنطلق التربية الإيمانية من تحديد شعب الايمان التي تعد «بضعاً» وسبعين شعبة، أعلاها في القول: قول لا إله إلا الله، وأدناها في العمل: إماطة الأذى عن الطريق. ويشبع «المنهاج النبوي» هذه الشعب شرحاً وتحليلاً حتى ينتهي مع آخرها ليصل مجموعها إلى سبع وسبعين شعبة، ليصل إلى التمييز بين ثلاثة مستويات من الترقي على سلم الإيمان:

1 ـ ارتقاء أصحابنا من إسلام لا يتميز عن عامة الناس إلى إيمان يتكامل فيؤهلهم للدخول في الصف.

2 ـ ثم يتكامل فيؤهلهم للجهاد في الصف.

3 ـ ثم تَرَقٍّ ثالث يرفع ذوي الاستعداد من رجال الصف إلى مرتبة الاحسان[1].

البند الأول هو أول خطوة في دائرة الإيمان، وهو ورقة التأهيل للدخول في التنظيم، أما البند الثاني فيجعل من الشخص عضواً نشيطاً فاعلاً في التنظيم، أما البند الثالث فيرفع المؤهَّلين من أعضاء الصف إلى أعلى مراتب الإيمان، وهي درجة «الاحسان». فالتمييز داخل التنظيم يتم على أساس الترقي في سلم الايمان، وعلى ذلك فحدود «التربية الإيمانية» منحصرة بالبند الأول والثاني، أما «التربية الاحسانية» فغايتها وَحَدُّها الترقي نحو البند الثالث... وهكذا فإذا كانت «التربية الايمانية» تبدأ من التأهيل إلى القناعة بالعمل داخل الصف والجهاد فيه، فإن أهم خصائص «التربية الاحسانية» وأرقى مراتبها التي يمكن أن يحققها العضو هي حب الموت في سبيل الله. وهذه المرتبة يطلق عليها «المنهاج النبوي»: مرتبة «أولياء الله». وبذلك يكون في «التربية الإحسانية» تفاوت. أما تفسير هذا التفاوت، فهو أن أولياء الله درجات، والولاية الكبرى «ولاية فتح البصائر ونورانية الشهادة بين الناس بالقسط، درجة خاصة يصطفي الله لها من يشاء من عباده»[2].

فوراثة مقامات الإحسان هي إنعام من الله و«اختصاص إلهي لا يدخل كسب العبد فيه إلا من حيث كون التحصيل العلمي والتربية تهييئاً للدخول على باب دخل منه على

---

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ مرجع مذكور. ص: 36.

(2) المصدر نفسه. ص: 37.

حضرة القرب مَنْ أنْعَمَ الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين»[1].

فالوصول إلى مقامات الاستشهاد والفناء في مقتضيات الجهاد هو فوق ذلك اصطفاء من الله وإلهام، والجهد الإنساني في الثقافة والتحصيل ليس هو ما يفضي بالضرورة إلى الإنعام بتلك المقامات، وإنما هو تهييء شاق قد تدفع به العناية الالهية يوماً نحو «الدخول على حضرة القرب»... وعليه، يكون مَنْ أحب الموت في سبيل مقتضيات «الجهاد» وغاياته قريباً من مرتبة الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين... وهذا «القرب»، إذن، لا بد للعضو فيه من سلوك هو أشبه ما يكون بسلوك العرفانيين أصحاب «الإلهام» و«الفناء»، اذ يجب تربية العضو على «العبودية» ذاكراً رَبَّه قائماً بين يديه.... وعلى هذا النوع من التربية يتوقف نجاح: «القومية الإسلامية»(*).

بل يَلْزَمُ العضو وِرْدٌ من «لا إله إلا الله» ثلاثة آلاف مرة بالعشي والأبكار وما بينهما، بالغدو والآصال، وآناء الليل وأطراف النهار[2].

هذا هو سلاح العضو في عالم تسيطر عليه «الجاهلية» وقيمها، ولذلك يقرر أمير «أسرة الجماعة» أن «هذا العالم ملعون»[3]، ملعون ما فيه «إلا ذكر الله».

يظهر، إذن، أن من الأصول المقررة عند «أسرة الجماعة» أن طلب الكمال المعبر عنه بـ «الإحسان» لا يُتَوَصَّل إليه إلا بالمجاهدة إذ إنه هبة ربانية لا يضمنها حذق الإنسان وذكاؤه. وعليه، تكون المجاهدة أو الإيمان العرفاني ثابتاً من ثوابت «المنهاج النبوي» على مستوى التربية الجهادية التي تشكل فيها الممارسات التعبدية ـ القائمة على الأوراد المكثفة والأذكار اللازمة في كل وقت وحين ـ ركناً أساسياً، حتى إنَّ «مَنْ لا وِرْدَ له لا وارِدَ له»[4]، أي لا مزيد له من الايمان. لذا وجب أن يكون «جند الله» من الذاكرين الله كثيراً حتى يتأتى «استعدادهم جماعةً ليكون ولاؤهم للحق سبحانه من القوة بحيث يهيئهم للجهاد والموت في سبيل الله»[5].

---

(1) المصدر نفسه. ص: 38.

(*) «القومية الإسلامية»: يستعملها أمير «أسرة الجماعة» في مقابل مفهوم «الثورة الذي يستنكف عن استعماله لأنه، عنده، وُضِعَ «لوصف الحركات الاجتماعية الجاهلية، فنريد ـ يقول ـ أن نتميز في التعبير ليكون جهادنا نسجاً على منوالنا النبوي لا نتلوث بتقليد الكافر» (انظر «الجماعة ـ 1 ـ عدد خاص ـ ص: 13. نفس المعطيات).

(2) «الجماعة» عدد ـ 2 ـ «خاص». ص: 13. ديسمبر 1981.

(3) المصدر نفسه. ص: 15.

(4) المصدر نفسه. ص: 18.

(5) المصدر نفسه. ص: 27.

هنا تبرز الوظيفة الايديولوجية للتربية في الإعداد للجهاد ويبرز فيها عنصر المجاهدة على وجه التخصيص، أي تخليص العضو من كل ما يشده إلى الحياة العادية. ويتميز الذكر، بصفة متميزة بهذه الوظيفة، إذ إن ممارسة الذكر «آناء الليل وإطراف النهار»، لا يترك للعضو ـ على المستوى الزمني ـ أي حيز للتفكير في الحاجات الدينوية، إلا في أداء واجب الذكر والمنظومة المرجعية التي تملي ذلك الذكر.

كما أن تربية الذكر والمجاهدة تنطوي على فكرة «الولاء» الذي يجب أن ينسلخ عن أي «ولاء أرضي» أو «ولاء» لسلطة أرضية، وهذه القراءة لـ «الولاء» ولتوظيفه تذكرنا بمفهوم سيد قطب عن «التوحيد» والمودودي عن «العبودية»، حيث عليها تتأسس «الحاكمية» التي من مقتضياتها الثورة على السلطان الأرضي، أي الانتقال من «المجتمع المدني» أو ما يشبه أن يكون كذلك، إلى مجتمع «الحاكمية»، و«الاستخلاف».

وخلاصة القول، فإن مجاهدة النفس، بهذه الكيفية، إنما تعني «الفناء» في الله، والفناء في الله يؤُولُ إلى الفناء في الغايات السياسية التي تجري المطابقة بينها وبين مقاصد الكتاب والسنة باعتبارهما «برنامج» الحركة والتنظيم الجهاديين.

إن العرفان في «المنهاج النبوي»، يوظف من أجل السياسة بتوسط «التربية»، وذلك أن العرفان، هنا، يمثل الطاقة الرئيسية المحركة لنشاطية التنظيم الحزبي. هذه النشاطية المتغذية من المجاهدة هي التي لخصتها عبارة الشيخ البنا: «رهبان بالليل فرسان بالنهار». فاستصغار المحن والعقبات ـ في بنية هذا الفكر ـ لا يتأتى إلا بسلاح واحد هو عشق الموت و«ذكر الموت» في كل وقت، حتى يصير الموت شيئاً لا يخيف الإنسان بل يؤنسه. ومن ثم يصير في الإمكان استمداد القوة من هذه التربية على مقاومة الدنيا في إغوائها وفتنتها باستحضار خاشع ودائم للعالم الأخروي أي باستحضار النقيض المطلق لعالم الحياة البشرية.

ب ـ معنى «العلم» داخل التربية الجهادية

ينقسم «العلم»، في هذه النظرية التربوية، إلى علمين: «علم الحق»، وما سواه من العلوم الأخرى. و«علم الحق» هو المعرّف سلباً بأنه العلم الذي «يبقى في عين غيرنا

نظريات وأساطير»[1] أو هو «شرع به نكون مؤمنين حين نحقق مقاصده»[2]. فالعلم الحق بهذا المعنى، علم كلي توجد فيه جزئيات كل العلوم. إنه «المنهاج النبوي»، وهذا الأخير هو «العلم الكلي النافع الذي (...) يخط لنا ويعلمنا كيف ننفذ حكم الله في إقامة الدولة وتسييرها، في تنظيم الاجتهاد لاستنباط أحكام الله في كتابه وسنة نبيه لهذا العصر ولهذه الشعوب، ولهذا الهدف الذي أصبح قبلة للإرادات الجهادية المتجددة»[3].

نعم، هنالك تطابق ملموس بين ما يسمى «علم الحق»، وبين «المنهاج النبوي»، إذ إن كلاً منهما مستند إلى الكتاب والسنة، ويُقَدَّم على أنه كلي شامل لجزئيات المعارف الأخرى... فهذا هو ذاك والعكس. و«التربية» الجهادية تجعل «علم الحق» من فروض الأعيان، وغيره من فروض الكفايات كالعلوم الارضية، لأنه أَوَّلٌ بالرتبة، رتبة الشرف، أي شرف الموضوع الذي هو معرفة الله وأوامره ونواهيه، وأول بالشرع لأنه من فروض الاعيان فِقْهاً. أما ما يدخل في علم الكفايات فهو اللغات الاجنبية والعلوم التجريبية، وعلوم السياسة والاجتماع... وذلك بعد أن «نجرد كل هذه العلوم مما علق بها من مباشرة الجاهلين لها، وما تنطوي عليه مما يسمونه بعلوم الانسان والايديولوجيات من فلسفات كافرة وتصور مادي نطلع عليها لندحضها، في نقاشنا، للمغرورين المُضَلَّلينَ من أبنائنا»[4].

لكن لماذا هذا الإلحاق، إلحاق «العلوم الارضية» بـ «علم الحق» أي «المنهاج النبوي»؟ جواب هذا الأخير أن «كل العلوم الأرضية إنما تنفع إن استعملت لإبطال الباطل وإحقاق الحق»[5]. ومن هنا يصير تعريف العلم بإطلاق هو التالي:

«العلم فهم العقل الخاضع لجلال الله ونور في قلب مَنْ أيده بالإرادة الجهادية»[6].

لكن كيف يمكن ربط ما يسمى بـ «العلوم الأرضية» من علوم تجريبية وغيرها بـ«المنهاج النبوي» وإلحاقها به؟ هل هناك من رابط منطقي أو معرفي منهجي؟ وكيف نفسّر انفصال

---

(1)و(2) «الجماعة» ـ عدد خاص ـ 2 ـ ص: 77. ديسمبر 1981.

(3) «الجماعة» ـ نفس المرجع والمعطيات، ص: 80-81.

(4) المصدر نفسه. ص: 80-81.

(5) المصدر نفسه. ص: 77.

(6) المصدر نفسه. ص: 79.

تلك المعارف حتى عن «أم العلوم» (=الفلسفة) منذ زمن طويل؟ بل كيف نفسر استقلالها عنها عضوياً وارتباطها بها نقدياً ومنطقياً؟

إن استقلال العلوم اليوم، أمر واقع، استقلال فرضته نوعية الموضوع وبالتالي نوعية المنهج والطريقة... ولم يعد من شرط إنتاج العلمْ التفيد بمسبق من المسبقات القبلية الخارجة عن نطاق الفضاء العلمي، وبعبارة أخرى يبين الواقع أن العقل المنتج للعلم لا يشترط فيه أن يكون ملحداً، كما لا يشترط فيه أن يكون صادراً عن عقيدة ما، والقول بغير هذين الاحتمالين فيه إقحام لشرط لا محل له، فالتعلق بفلسفة أو عقيدة بعينها هو شرط كمال العلم لا شرط وجوده والحقائق المشاهدة في مجال إنتاج العلم وجنسيات العلماء ومذاهبهم تثبت ذلك.

وعلى هذا لا يستقيم تعريف العلم تعريفاً يشرطه بمعتقد من المعتقدات سواء كالتي لنا أو كالتي لغيرنا. فما يسدد العقل العلمي ليس ذلك الشرط وإنما البحث في صحة مسلماته وإعادة النظر المستمرة في مبادئه ومرتكزاته.

إذا كان الأمر كذلك، فإن إدخال عنصر «الارادة الجهادية» في تعريف العلم هو إقحام لعنصر الايديولوجيا في مجال الفعل العلمي والنشاط التجريبي المرتبط به، غير أن إدخال «الارادة الجهادية» في باب تحديد ماهية العلم هو اتجاه تأويلي يرمي إلى أن يخترق «الجهاد» كافة مجالات الفعل الإنساني للأشخاص الذين يُقَدَّم إليهم هذا التأويل، ولا يتم ذلك إلا بتبديل نظرتهم إلى العالم، تبديلاً يصبح فيه العالم منظوراً إليه من زاوية واحدة هي زاوية «الجهاد» لا غير. نعم، يمكن إدخال عنصر «الجهاد» في تعريف العلم في حالة معينة، هي حينما نكون أمام التفكير المعياري، فهو قادر على مثل هذا الإقحام، وحينئذٍ فقط يصح القول بأن الذين ليسوا على شيء من «المنهاج النبوي» ـ أي من تأويلاته ـ لا يتوفرون على شرط «الارادة الجهادية»، فلا يتأتى لهم إنتاج «علم حق»، فعلمهم، إذن، «باطل»!. إذ إن كل ما هو علمي فهو جهادي وكل ما هو جهادي هو علمي، حسب القالب الهيكلي.

لكن السؤال هنا هو: كيف أمكن لهذا العلم «الباطل» أن يخرج من صلبه حقائق عملية نافعة للإنسان أياً كانت عقيدته، في مجال صحته وغذائه وفي حله وترحاله؟

و «العلْمية» إذا تؤملت، في سياق المنهج النبوي بغض النظر عن الطابع الايديولوجي المضفى عليها، أفادت نوعاً خاصاً من التجريب، لا يؤمن بأن التجربة مصدر من مصادر الحقيقة، بل التجريبية هنا هو ما تعطيه التجربة في لحظتها الأولى، منفصلة عن الزمان وعن الفكر، أي عن تاريخ العلم وعلاقته بتاريخ الفكر. في ميدان العلوم البحتة، على العقل، إذن، أن ينحصر في لحظته المخبرية لا غير، لا أن يربطها بما «قبل» ولا «بما بعد»، على العقل العلمي أن يحبس أصداءه بين جدران المخابر حتى لا تُحْدِثَ تلك الاصداء تأثيراً في مجالات الحياة الأخرى، لأن هذه الاخيرة علمها تام الصنع... نعم يقال ذلك وكأن هناك انفصالاً فعلياً بين مجالات الواقع. وبالتالي لا يؤثّر بعضها في بعض!

هذا في مجال العلم، أما في مجال الاجتهاد الفقهي فهنالك عراقيل تتراءى «للمنهاج النبوي» نجملها فيما يلي:

- تعدد الاجتهادات في الكتاب والسنة، وخاصة في المجال الفقهي، تعدداً يحجب الأصول.

- اختلاف الفهم باختلاف النظر خلف كثرةٍ في وجهات النظر.

- وبالتالي فإن هذا الوضع من شأنه أن يعكر الصفو على «الارادة الجهادية» ويعوق طموحها إلى الوحدة الشاملة. فما الحل إذن؟

التربية الجهادية ومقتضيات الجهاد تستلزم - في نظر «المنهاج النبوي» - «استطلاح فقهائنا الاقدمين في الفروع وتوحيده وإدماجه في اجتهاد مجدد كلي ضرورة وواجب كفائي به نتجاوز الخلاف في النقل»[1].

فالحل، على ذلك، هو تجاوز الاختلاف في النظر وما خلفه من كثرة في وجهات النظر وذلك باستصلاح إرث الفقهاء المجتهدين اجتهاداً مطلقاً وتوحيده في اجتهاد مجدِّد كلي كالاجتهاد الذي يطرحه «المنهاج النبوي»... هذا التوحيد الرامي إلى «تجاوز الخلاف في النقل» يهدف إلى توحيد آخر من مستوى عملي هو توحيد «الارادة الجهادية» للأمة تحت راية «المنهاج النبوي»، ذلك أن الاجتهاد الذي يغذي مواقف

---

(1) نفس المرجع المذكور. ص: 83.

الاختلاف من الممكن، بل من المؤكد في هذا الفهم، أن يهدد وحدة التصور وبالتالي يمكن أن يؤدي إلى انشقاق في «الوعي» الجهادي. ثم يضيف أمير «أسرة الجماعة» إلى ذلك ضرورة «طاعة جند الله وثقتهم» في أهل النظر القائمين باستصلاح اجتهادات الفقهاء الأقدمين[1]. فالغاية من معالجة الاجتهاد بهذا الشكل هي الوصول إلى وحدة تصور ثم إلى وحدة اجتهاد وهما ما يفضي إلى وحدة إرادة. وهي غايات مستقاة من «المنهاج» النبوي معنىً ومبنىً.

غير أن «حل» مشكل الاجتهاد بهذا الشكل يترك عدة أسئلة حقيقية بدون جواب صريح: فما هو المعنى الذي يبقى للاجتهاد في ظل وضع فكري ينعدم فيه الاختلاف؟ وألا يعتبر إطار المعالجة القضية الاجتهادية إطاراً لانتاج الأحكام القطعية التي تمليها ظروف الحياة المتجددة حتماً، مع أن غاية الاجتهاد، على الصعيد الفقهي، هي تحصيل ظن بحكم، كما معروف؟

إذا كان الإمام البنا ـ على تشدده ـ قد قال بإمكانية وبواقعية الاختلاف في الفروع، فإن أصحاب «المنهاج النبوي» أكثر ميلاً نحو الاتجاه القطعي. وفقهاء الإسلام معلومٌ من أمرهم أنهم في غالبيتهم يقولون بظنية الأحكام في الفروع لا بقطعيتها. لكن، كما قيل، فإن الغاية من النظر هي التي تقرر كيفية النظر.

إن ربط الاجتهاد بوحدة التصور وبوحدة الارادة الجهادية، هو بمثابة وضع شروط مسبقة تقنن، لا، بل تغلق باب الاجتهاد، وكان الاجتهاد مقصوداً لذاته، أو كان الواقع موجوداً من أجل الاجتهاد وليس العكس. غير أن الاجتهاد، كأي مفهوم آخر، فإنه حين يدمج في بناء ايديولوجي يصير في خدمة الايديولوجيا التي أنتجته.

جـ ـ التنظيم الجهادي:

صورة التنظيم الجهادي هي نتاج منسجم مع الغايات التي يتقصدها «المنهاج النبوي» بتوسط التربية الجهادية، تلك التي على أساسها يتولد المعيار الفارز للجند المنخرطين في التنظيم.

(1) «الجماعة» ـ 2 ـ خاص ـ دينسمبر 1981. ص: 83.

مراتب الجند: تؤكد تربية «المنهاج النبوي» أن «جند الله» مراتب تتدرج من العضو «النصير» إلى العضو «المهاجر»، وهما مشتقان من «النصرة» و«الهجرة» كما عرفتهما الدعوة المحمدية مع الانصار والمهاجرين، و«النصير» مَنْ نَصَرَ الدعوة، فإذا زاد إيمانه وعمله أصبح عضواً «مهاجراً». وأما الرتبة الثالثة ـ صعداً على سلم التنظيم الجهادي ـ فهي رتبة العضو «النقيب»، وهو «المؤمن الممتاز»، الذي جمع من الخصال ما جعله بالغاً مرتبة «الجهاد» فهماً وقناعة وفاعلية في النشاط الدعوي، وقدرة على بذل النفس الذي هو عماد التنظيم الجهادي[1].

والوحدة الأساسية في هذا التنظيم هي ما يطلق عليه «الأسرة» وأقصى ما تتسع له عشرة أعضاء، وأهم وسائل عملها: الأسابيع الثقافية، ومعسكرات التعارف والاستقطاب، والمسجد باعتباره مكان عبادة ومدرسة جهاد... كما أن فيها يتربى العضو على الخبرة وضبط أوقاته وحسن استعمالها في العبادة والعمل...[2].

مصادر التثقيف:

وأما ما يثقف العضو ويجعله سائراً على خُطى «المنهاج النبوي»، فقد قرر أمير «الجماعة» قاعدته المرجعية فيما يلي:

ـ القرآن حفظاً وتجويداً وتفسيراً (= تفسير ابن كثير، تفسير سيد قطب).

ـ الحديث: البخاري، مسلم، رياض الصالحين.

ـ فقه العقيدة: «كبرى اليقينيات» د. سعيد رمضان البوطي.

ـ فقه العبادات: لا اعتراض على فقه المذاهب المعتمدة.

ـ فقه السيرة: ابن هشام، د.س. رمضان البوطي.

ـ فقه السنة: «كتاب الأذكار» للنووي، «زاد المعاد» لابن القيم.

ـ الرقائق وطب النفوس وعلم السلوك: «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، «الرسالة

---

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ خاص. ص: 86. يونيو 1981.

(2) المصدر نفسه. ص: 48 - 49 - 50 - 51.

القشيرية»، «إحياء علوم الدين» للغزالي، «الفتح الرباني» للشيخ عبد القادر الجيلاني.

ـ فقه الدعوة: «رسائل الإمام البنا»، كتب الشيخ المودودي، كتب د. يوسف القرضاوي، كتب الشيخ سعيد حوى، كتب أبي الحسن الندوي.

ـ تاريخ الإسلام: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟» لأبي الحسن الندوي، و«رجال الفكر والدعوة» لأبي الحسن الندوي.

ـ تراجم الرجال: «فاتك الرجال يا خسيسة»، «صفة الصفوة» لأبي الفرج بن الجوزي، «الإسلام بين العلماء والحكام» لعبد العزيز البدري.

ـ اللغة العربية والصرف.

ـ فقه الواقع والاختصاص: تعلم اللغات وأن يقرأ من علم السياسة والاقتصاد والايديولوجيا ما به يستطيع أن يخاطب أهل العصر على مستوى تفكيرهم، بالإضافة إلى اختصاصه في العلم.

والملاحظ لبرنامج التثقيف، هذا، يمكن أن يميز فيه بين أربعة أقسام: الأول يتعلق بجانب العقيدة والشريعة، والثاني يتعلق بالتربية العرفانية أو «طب النفوس»، والثالث يتعلق بثقافة الدعوة والتنظيم. أما القسم الرابع فهو المتعلق بما يسمى، عندهم، بـ «العلوم الأرضية».

القسم الأول: يتميز بنوع من الجدة في جانب علم التفسير وهو اعتماد تفسير سيد قطب، كما يتميز في ما يسميه «المنهاج النبوي» بـ «فقه العقيدة» بالاقتصار على كتاب «كبرى اليقينيات» للبوطي، والضرب صفحاً عن الكتابات «الكلامية» عند الأوائل من الأشاعرة أو غيرهم ممن خاض في مجال العقيدة. وفي ذلك ما فيه من رغبة في إبعاد «الأعضاء» عن الجدالات العقيدية والاهتمام بما تحته عمل... وأما الجانب الفقهي فيختصره في أقصر عبارة: «لا اعتراض على فقه المذاهب المعتمدة».. ولكن قصر هذه العبارة وقلقها من حيث ما تقتضيه عملياً، لا يفهم إلا على ضوء ما قرره «الأمير» في قضية الاجتهاد التي يستلزم حلها «استصلاح» اجتهاد الأقدمين و«توحيده في اجتهاد مُجدّد كلي ضرورة» لتلافي الاختلاف في النقل، ولتجاوز الكثرة في وجهات النظر، ومن ثم إلغاء الاختلاف في النظر. إذ من المعلوم أن مجال الفقه تتوزعه المذاهب الأربعة.

وهذا التوزع هو المقصود من الكلام عن الاختلاف في النظر وما ترتب عنه من كثرة في وجهاته. وبالتالي، فإن تلك العبارة القصيرة تنطوي على هذا الإشكال وتتيح قراءتها كحل مؤقت في انتظار «تجاوز» «مشكل» التعدد. وسيأتي الكلام على كيفية «التجاوز».

القسم الثاني: ويتعلق بالجانب العرفاني الذي يشكل عنصراً رئيسياً في البنية الثقافية «للمنهاج النبوي»، وتأتي أهمية هذا العنصر من كونه أساساً من أسس التربية الجهادية لأن هذه الأخيرة تتبلور به أكثر من تبلورها بأي مجال من مجالات الحياة العامة للمجتمع، إذ إن وظيفة العرفان في بنية هذا الفكر هي بلورة شخصيةٍ للعضو قابلة للإقناع بمواقف لا يضطر «المنهاج النبوي» لبلورة الاقناع بها من طريق العقل والتحليل، أي من طريق التفكير المعاصر الذي من شأن الاقناع بواسطته أن يوقع «المنهاج النبوي» في مُحالات مع بعض منطلقاته. إذ إن ما يتميز بصبغة العقل والمنطق في الفكر المعاصر، لا يعد كذلك في هذا المنهاج. ومن ثم فإن العنصر العرفاني في هذا البنية الثقافية يشكل أحد ركائزها المؤسّسة. ومن ثم فإنه يشكل «اللامعقول» الديني فيها، باعتبار أن كل عرفان لا يتأسس على العقل ولا على المعرفة الآتية من مسالكه.

القسم الثالث: ثقافة الدعوة والتنظيم وتظهر أهميتها بالنسبة «للمنهاج» في كمها. ففقرتها لا تعين الكتاب / المرجع بالمفرد، وإنما تعين كتُباً بالجمع (= كتب الشيخ سعيد حوى، رسائل الإمام البنا، كتب الشيخ المودودي... الخ)، وذلك للأهمية التي تحتلها الدعوة في «المنهاج النبوي»، هذا أولاً، وثانياً، فإن هذا القسم يفصح بوضوح عن مرجعيته الفكرية بادئاً بالامام البنا ومثنياً بالشيخ المودودي... وذلك يزكي ما أشرنا إليه من أن البنية الفكرية للمنهاج النبوي تستعيد ثوابت الفكر «الإخواني» في مصر، مع التفتح على مفكرين غير عرب مثل أبي الأعلى المودودي، وأبي الحسن الندوي... أما الغائب الأكبر هنا فهو الفكر المعاصر عربياً كان أم أجنبياً، فتعريف مصادر التكوين الدعوي وتسويرها بهذا الشكل يعني أن رجل الدعوة ليس في حاجة إلى فكر عصره، بل ينبغي أن يكون متعالياً عليه لانه مكيفٍ بما عنده، ناسجاً على «منواله لا يتلوث بتقليد الكافر» على حد قول الأمير[1].

أما **القسم الرابع** فهو المسمى بـ «العلوم الأرضية» من علوم تجريبية واجتماع واقتصاد

(1) «الجماعة» - 1 - خاص. ص: 13. مرجع مذكور.

وايديولوجيا.. إلخ فهي تقرأ لوظيفة ضيقة أي لإكساب الدعاة الاستطاعة على مخاطبة أهل العصر...! ويمكن أن يتضح الموقف من هذه العلوم على ضوء ما قاله الأمير، وأشرنا إليه من قبل، بصدد تحديده لمفهوم العلم... الذي يعتبر هذه العلوم كفايات، تقرأ بعد تجريدها مما علق بها «من فلسفة كافرة وتصور مادي، نطلع عليها لندحضها، في نقاشنا، للمغررين من أبنائنا»[1].

إن العلوم الفلسفية والاجتماعية وغيرها من فروع الفكر المعاصر لا تقرأ هنا إلا لِتُدْحَضَ، فنحن، إذن، أمام موقف قبلي إزاءها، موقف يقوم على القطيعة الجذرية معها... ففي الوقت الذي يقرر فيه «المنهاج النبوي» ما هو عرفاني ويجري الحديث عنه بالقصد، فإنه لا يتحدث عن الفكر المعاصر إلا بالعَرَض. غير أن المتأمِّل لهذا الموقف لا بد أن يتساءل: لماذا الخوف من فكر العصر، وهل يمكن التوصل إلى الأهداف السياسية التي يسطرها «المنهاج النبوي» في غياب فهم العصر وثقافته ونظام العلاقات فيه سياسياً واقتصادياً وأمنياً وعسكرياً...؟

إن منطق العقل ومنطق الواقع لا يتيحان إمكانية لذلك. لأنّ تفاوت المصالح بين الأمم، وبين الكتل، وتسارع وتيرة الاتصال وتناقض الغايات البعيدة، والحاجة إلى أصناف من التوازنات... أشياء وقضايا لا بد من دراستها ومراعاتها في أي مشروع له صلة بكل تلك القضايا، وبالتالي ينبغي النظر إلى العالم ككل وأن الذات مجرد جزء فيه، وأن تبادل الاصداء والتأثيرات بين أجزائه شيء لا مناص منه. لنرجع، الآن، إلى بقية السلم التنظيمي.

النظام «الإماري» وسلمه:

يتكون هيكل النظام «الإماري»ـ داخل «المنهاج النبوي» ـ من المراتبية التالية:

1 ـ الأمير: المرشد العام المنتخب في مرحلة «القومة» هو «صاحب العزم»، أي صاحب القرار، بعد مشورة «مجلس الإرشاد» المنتَخَب على صعيد القطر.

2 ـ نقيب مرشد ومجلس إرشاد في كل إقليم من إقاليم القطر.

---

(1) «الجماعة» ـ 2 ـ ص: 80. ديسمبر 1981

3 ـ نقـيب مرشد ومجلس إرشاد في كل جهة من جهات الاقليم.

4 ـ نقيب مرشد ومجلس إرشاد لكل شعبة (=«الشعبة» عشرة «أسر»، و«الأسرة» عشرة أعضاء).

وقرارات كل هيئة من هذه الهيئات لا بد أن تعرض على الأمير ليبت فيها رفضاً أو قبولاً.

وهناك هيئات وطنية منها **مجلس التنفيذ القطري** (7-40 عضواً) ويختار أعضاءَه مؤتمرٌ من نقباء التنظيم، كيف؟ يختار المؤتمر المرشحين ويعرضهم على الأمير للبت.

وهناك **مجلس الارشاد العام** (= 7 أعضاء)[1] ويختار من بين أعضائه واحدٌ لإمارة القطر. «مجلس الارشاد» ينتخب مبدئياً من طرف مؤتمر النقباء فيما بعد، في المؤتمر يُعْرَضُ واحد أو اثنان من أعضاء المجلس لينتخب أحدهما أميراً رسمياً بأغلبية الثلثين. وللأمير حق حل «مجلس الإرشاد» بأجمعه. كما له أن يحل أية هيئة دون المؤتمر.

في هذا التنظيم تبرز سلطة الأمير كسلطة مهيمنة على مراكز القرار، بل السلطة المقررة رقم «1» إن لم نـقل السلطة الوحيدة... فقرارات الهيئات الأخرى لا يمكن أن تمر دون أن يقرر فيها الأمير رفضاً أو إجازة. يولي ويعزل، ويبطل ويجيز. ذلك أن ما يسمى في لسان العصر قيادة جماعية لا مكان له في هذا «المنهاج»، «فالأمير هو صاحب الأمر والنهي في كل صغيرة وكبيرة إلا إذا أجمع «مجلس الارشاد» على رأي فهو ملزم له»[2] ولا يلزمه رأي هذا الأخير إلا في حالة الاجماع.

النواظم التي تلحم التنظيم: الجهاد:

في «المنهاج النبوي» نواظم ثلاث توفر لحمة التنظيم وتماسكه:

- ناظمة الحب في الله، أقصى درجة من الأخوة بين الأعضاء.

- ناظمة النصيحة والشورى.

---

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ خاص. ص: 43. يونيو 1981.

(2) المصدر نفسه ـ 1 ـ خاص. ص: 68.

ـ ناظمة الطاعة.

الناظمة الأولى «الأخوة» ناظمة أخلاقية وظيفتها «سَدُّ الذرائع» المحتملة، إذ بحضور ما هو «أخوي» يرتفع ما هو «حقوقي»، من حق النقاش وإبداء الرأي، وإمكانية المعارضة من داخل التنظيم... «فالأخوة» وقاية ضد استقلالية الرأي والتفتح الفكري والسياسي وبعبارة أخرى ضد الفاعلية المستقلة للأفراد.

الناظمة الثانية: يقول عنها «الأمير» بأنه يجب ـ منذ تنظيم الدعوة ـ أن يكون أمر المؤمنين شورى بينهم وفي ذلك تَحَدٍّ «للجاهليين الذين يحملون شعار الديمقراطية بما تحمله هذه الكلمة الجوفاء من معاني النبل والعدل في خيال الناس»[1].

نرى في هذا النص، أولاً، أن هنالك دافعاً ايديولوجيا / خصماً يدفع لممارسة الشورى، فكأن ذلك الخصم، كعامل خارجي، هو الذي يفرض ممارسة الشورى، في إطار التحدي، وليس ممارستها ممارسةً نابعة من كونها مبدأً شرعياً، هذا الخصم هو «الغرب» ومن «يستعير» منه «ديمقراطيته». لكن ما مضمون الشورى وما موضوعها؟ «المنهاج النبوي» يقرر أن موضوع التشاور هو الأعمال الجهادية وليس «الخلافيات الفقهية» التي حسم أمرها مع الفقهاء الأقدمين. ثم لا ينبغي أن يتحول النقاش الشوري إلى جدل عقيم.

ونظراً لكثرة «الشواغل» و «العوائق»، فـ «المنهاج النبوي» يقرر أن الترجيح في الأمور المتشاور فيها يكون لأمير القطر. و«النصيحة»، وإن كانت أعم من الشورى، إلا أن هذه الأخيرة لا تخرج، هنا، على كونها شكلاً من أشكال النصحية، وإيهاماً بالمشاركة في الحكم وليست بالمشاركة ـ مادام الحسم والحل والعقد يَرْجِعُ لمؤسسة واحدة هي مؤسسة الأمير / الفرد.

الناظمة الثالثة: ناظمة الطاعة: ويعتبر هذا البند أساسياً في النظرية التنظيمية والتربوية الجهادية، إذ بانفراط ناظمة الطاعة «للقيادة» المقرَّرة يفقد «الجهاد» سائر معانيه ومجمل غاياته. والانحراف إنما لحق بالأمة عندما «استغل ولاةُ الأمِر، الأمْرَ القرآني الصارم بطاعة أولي الأمر منا، فغلبت الطاعة العمياء على حق النصيحة وحق الاعتراض على

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ خاص ـ يونيو 1981. ص: 84 + 89.

القيادة»[1]. ولكن الطاعة، كما يقول «الأمير»، «عماد الأمر»، «عماد الأمر كله»، أي عمادُ أمر «الجهاد» وعماد أمر الحكم. لذلك رجح «المنهاج النبوي» كفة «الأمير» على كفة ما عداهُ من المُبَشِرِينَ والنصحاء سواء أكانوا أفراداً أم مؤسسات. ويبقى، ما قيل عن «الانحراف» المشار إليه، كلاماً عاماً يحتاج المرء إلى فهم فحواه على ضوء ما تمت الاشارة إليه في موضوع سلطات الأمير المهيمنة.

هذه النواظم الثلاثة متوقف بعضها على بعض ـ كما يبدو ـ حيث تكون «الشورى» حداً وسطاً بين «المحبة الاخوانية» و«الطاعة الشرعية» الواجبة لأولي الأمر...

غير أن ما ينبغي ملاحظته، هنا، هو أنه إذا كانت مهمة «الشورى» لا تتعدى إبداء الرأي ف «الأمير» الذي يستخدم سلطته، ويُعْمِلُ عقله في الآراء المُشار إليها يمكن أن يرجح من هذه الآراء شيئاً ويمكن ألا يرجح. ومعنى ذلك أنه يمكن أن لا يكون أي واحد منها موضوع ترجيح فيضطر إلى العمل برأي من خارج الآراء الشورية، وعندئذٍ يبقى هنالك احتمال مفتوح بأن تصير العملية الشورية عملية صورية، ويبقى جوهر «النظام الإماري» هو قاعدة الطاعة في كل حال.

هذه السلطة الواسعة التي يمنحها «المنهاج النبوي» للأمير، يرى أنها مستمدة من حياة الرسول ﷺ ومن ممارساته السياسية، حيث كان يأمر وينهي ويولي ويعزل... «ذلك أن أعمال رسول الله ﷺ تطبيق لأمر الله له بالعزم في الأمر بعد الشورى»[2]، «فكل أعماله وأوامره الجهادية أصلها أن يعزم هو»[3].

والمتأمل لهذا السياق يرى فيه طبعاً القول باتباع سنة الرسول ﷺ وهذا تحصيل حاصل، لكن ما يثير الانتباه هنا هو قراءة «المنهاج النبوي» لهذا «الاتباع» ولكيفيته. إن معنى «الاتباع» في السياق المذكور يعني نوعاً من المماثلة بين النبي المأمور من الله المؤيد بالوحي وبين «المتَّبع»، فالمتَّبع والمتبع، يُمَاثل بينهما في ممارسة الحكم وفي شكل هذه الممارسة، بينما حقيقة هذه المماثلة لاتقال، هنا، إلا باشتراك الاسم وليست مماثلة في الحد، بعبارة ابن رشد المعروفة... ففعل المتَّبع ليس مماثلاً لفعل المتَّبَع بحال، لا من حيث

---

(1) «الجماعة» ـ 1ـ خاص ـ يونيو 1981. ص:93.

(2)و(3) «الجماعة» ـ 1 ـ خاص. يونيو 1981. ص: 89.

طبيعته ولا من حيث وسيلته. فهذا الفهم الذي ينحو نحو قياس المماثلة بين تفرد صاحب النبوة بالأمر والنهي والعزم وبين تفرد المتَّبع كذلك بالأمر والنهي والعزم هي مماثلة بين طرفين غير متكافئين، ولذلك يكون القول «بالقيادة الجماعية» أقرب إلى صيانة مبدأ العدل من جمع عناصر السلطان في يد واحدة يكون لها اختصاص الترجيح دون غيرها، بما ينشأ عنها من هُوَّةٍ شاسعة بين «الأمير» وأجهزة النظام كلها، وهوة أكثر شسوعاً بينه وبين القاعدة عموماً.

ألا يمكن القول ـ من خلال «النظام الإماري» ـ أنه نظام مبني على نظرية الحق الإلهي؟ أو هو الحكم الاتوقراطي / الديمقراطي، بعبارة أبي الأعلى المودودي، تمييزاً «لأصالته» عن الحكم الديمقراطي «الجاهلي»؟ أليس منظور «المنهاج النبوي» للحكم قائماً على تمثل للعناصر المكونة للحكم الفردي؟

الجهاد: مراحله ومقاصده:

تبين من عرضنا لمفهوم «الجهاد» أنه متكون من مستويات:

ـ مستوى «التربية الإيمانية» الجاعلة من غاياتها إرجاع الناس إلى مرحلة «الهجرة» و«النصرة» كمستويات جهادية، استمداداً ومحاكاةً لما تشير إليه تلك المرحلة من نضال الدعوة المحمدية، ثم مرحلة التشوف إلى درجة «التربية الإحسانية» المطبوعة بطابع «الولاية» و«الكمال» العرفانيين. وكلا المرحلتين ـ «الإيمانية» و«الإحسانية» تصبان في هدف خلق «مؤمنين ممتازين» فيهم استعداد تام لبذل النفس.

ـ مستوى «العلم» داخل هذه التربية، وهو علم «الحق» الذي يجب أن تكون «العلوم الأرضية» في خدمته، من حيث هو برنامج الحياة الثقافية، إذ بدون «علم الحق» لا تقوم قائمة لـ «العلوم الأرضية»، ويَنْعَدمُ قوام الحياة المجتمعية السليمة.

ـ مستوى «الاجتهاد»، كما يقدمه هذا «العلم»، كاجتهاد موحَّد مجدِّد، يضمن وحدة التصور ووحدة الارادة والصف، من أجل ضمان وحدة التطبيق. والاجتهاد، هنا، لا ينفك عن الجهاد والأمور الجهادية، ويتقرر بالسلطة الترجيحية «للأمير».

ـ مستوى التنظيم الإماري الذي تؤول فيه سلطة التسيير والتقرير إلى «أمير» القطر، ضماناً كذلك للوحدة الكاملة التي تتطلبها مستلزمات الجهاد، ولو أدّى الأمر إلى مخالفة

قرار الأمير لسائر الهيئات العاملة بشكل عادي في النظام الإماري...

- إذا كان الأمر كذلك بخصوص هذه المستويات فما هي مراحل الجهاد المحددة في «المنهاج النبوي»؟ وما هي مقاصده؟

هنالك مراحل ثلاث:

- مرحلة الدعاية والتعريف، وهي التي يغطيها النشاط الدعوي، ذاك النشاط الذي ينبغي أن يفضي إلى تهييء كتلة بشرية متراصة، وأن يتوزع أفراد هذه الكتلة بين قالبين نظريين قالب «التربية الإيمانية»، وقالب «التربية الإحسانية» اللذين على أساسهما يتم الفرز بين الأفراد ودرجاتهم في التنظيم.

- مرحلة «الاعداد»، وهي التي تتميز بتوزيع الفئات التي فعلت فيها تأثيرات الدعوة إلى مراتب تنظيمية من «النصرة» إلى «الهجرة» إلى «النقابة»... وتعتبر قمة «الإعداد» هي تلك التي ينجح فيها التنظيم في إعداد أعضاء على استعداد كاف لبذل كل شيء من أجل غايات التنظيم بما في ذلك بذل النفس كحاجة ضرورية لمباشرة المرحلة الثالثة في صيرورة «الجهاد».

- المرحلة الثالثة مرحلة «التنفيذ» وهي المعبر عنها بمرحلة «الزحف».

ويلاحظ أن هذه المراحل مستنسخة من المرحلة التي انطلقت فيها الدعوة الإسلامية والتي انطبعت بمطابع «الهجرة» وتحقيق «النصرة» قبل البدء في استخدام القوة الميدانية. هذه أولاً، وثانياً فإن هذا التمرحل عينه موجود ومقرر عند أمير جماعة «الإخوان» الشيخ البنا وبنفس الكلمات... وأن هذه المراحل، على التوالي، يفضي بعضها إلى بعض، إذ بإلغاء أي واحدة منها تنهار بنية المفهوم الجهادي..

لكي ما هو الموضوع الذي سينصب عليه هذا الجهاد / الزحف؟

تعرضنا في «بواعث الجهاد» إلى قول «أسرة الجماعة» بهيمنة «الحكم الجبري» على المجتمع وتعطيل العمل بقواعد الشريعة، والتبعية لـ «الجاهلية» (= الغرب)... وأن الأحزاب السياسية «الفتنوية» ليست إلا مظهراً من مظاهر الحضور المتميز لـ «الحكم الجبري» في الحياة والمجتمع.

فـ «القومة» الجهادية تستهدف أول ما تستهدف أمرين أثنين: «الحكم الجبري» والأحزاب التي تمثل مظهراً من مظاهر «الاستكبار»، أيضاً، بطرفيه الرأسمالي والاشتراكي.

ويهمنا هنا، أكثر من غيره، أن نتعرض لموقف «أسرة الجماعة» من الحزبية، وأسس هذا الموقف.

ـ بالنسبة لموقفها من التعددية في الإطار الإسلامي، ترى أنه، في مرحلة الدعوة، ينبغي العمل على توحيد التيارات الإسلامية، ولعل تسمية نفسها بـ «أسرة الجماعة» مُسْتَمَدٌّ من هذا الهدف. لكن بعد «القومة» يجب على الجميع أن يلزم الجماعة، ذلك أن «تعدد الجماعات انشطار للأمة»[1] ومرفوض من طرف الشرع. ولذلك كان «من واجب التربية أن تثبت هذا الشعور»[2]، وكان على »«الاجتهاد» أن يضمن معنى الوحدة الصارمة في التفكير والتصور والعمل.

نحن هنا أمام حكم شرعي في التعددية، حتى في إطار التيارات الإسلامية، إذ إن «قبول التعددية حكم بغير ما أنزل الله»[3]. وهذا الحكم ذو حدين: فإذا نظرنا من خلاله إلى الماضي الإسلامي وجدناه ماضياً ما أنزل الله به من سلطان، فما أن توفي الرسول ﷺ بزمن يسير حتى تفشت التعددية في الرأي وفي التعبير السياسي، ثم في الموقف الفقهي؛ وإذا نظرنا من خلاله إلى الحاضر وجدناه على تعددية سياسية وايديولوجية لم تعرف من قبل. لذلك كان لا بد من العودة إلى «الأصل»، إلى أن يلزم الكُلّ الجماعة وبذلك «نتجاوز» مخلفات العهود السالفة، وتأثيراتها في الحاضر والمستقبل.

إذا كان هذا هو الموقف من التعددية «الإسلامية» فكيف بغيرها من تعددية الأحزاب الأخرى التي تصنف خارج الدائرة الإسلامية»؟

يرى أمير «أسرة الجماعة»، أنه من باب السياسة، بل من باب «المكايدة السياسية» عدم إيقاف هذا الصنف من الأحزاب، بعد «القومة»، حتى لا تُعْطى هذه الأحزاب فرصة ذهبية، «ليمكروا في الخفاء ويترقبوا وقتاً يبرزون فيه معارضةً من تحت. الوسيلة لإطفاء الفتيل (...) أن نفسح المجال لكلّ مخالف ونسمح له أن يقترح اقتراحاته حتى يفتضح

(1)و(2) «الجماعة» ـ 4 ـ خاص ـ ص: 47 ـ ماي 1983.

(3) المصدر نفسه. ص: 49.

(...) دعهم يموتوا موتتهم الطبيعية»[1].

والملاحظ أن هذا ليس موقفاً يمليه الشرع بل هو «إجراء سياسي صرف» (= مكايدة سياسية) أولاً، وثانياً فإن الغاية المبتغاة منه ليس ضمان حق، بل موت خصم، فالحالة «الطبيعية» فيه هي أن يموت كل خصم سياسي، غير أن شكل الموت ووسيلته، لا تقرر، هنا، شَرْعاً بل تقرر حسب ما تمليه «المكايدة» فهنالك، إذن، تناقض بين ما هو شرعي وما هو «مكايدة سياسية»، فإلى أي حد يترك ما هو شرعي لما هو سياسي هامشاً للفعل والتقدير، وماهي المعايير المحددة لذلك؟ وكيف نوفق بين الحكم «الشرعي» المانع للخروج عن «الجماعة» وبين عدم إيقاف الأحزاب بعد «القومة»؟ بل كيف أمكن الفصل لما هو سياسي عما هو شرعي داخل منظومة لا تستسيغ هذا الفصل بتاتاً، منظومة تدمج السياسة في العقيدة والعقيدة في السياسة؟

إن البناءات الفكرية الكليانية، التي تبلور نفسها تبلوراً مغلقاً، لا بد أن تواجه وقائع أو ظروفاً مستجدة وإن أدى ذلك إلى تناقض مع بعض مقتضيات فهمها للأشياء، وفي ذلك ما فيه من حكمة ومراعاة، وإما أن تساير مقتضيات فهمها مسايرةً تجعلها في طلاق مع مستجدات الأحوال والظروف، وحينئذ عليها أن تواجه احتمالات من بينها بروز أشكال من التناقض داخلها، أو سيرها نحو الذبول والانحلال. وقد يكون من يرى في ذلك الانفصال بين الموقف السياسي والحكم الشرعي مجرد تضاد ظرفي لا يضر مادام مُبرَّراً «بنبل» الغاية و«شرف» المقصد!

إن «النظام الإماري» كشكل مقترح للسلطة السياسية هو على طرفي نقيض فعلاً مع النظام الديمقراطي، ليس فقط لكون الديمقراطية تعتبر، هنا، طارئة على أصالة «المنهاج النبوي»، بل لأن «النظام الإماري» قائم على الفردانية في الحكم، وعلى الكليانية والوحدة المطلقة في سائر مجالات الحياة... بينما النظام الديمقراطي قائم على مبدأ التعددية أو الوحدة من خلال التعدد، وتشكل حرية النقد والتعبير جوهره. ويرفض التعدد وحرية التعبير والنقد رفضاً يعبر عن التشبث بوحدة الايديولوجيا ووحدة الاتجاه السياسي، يكون إثبات الذات في هذا النهج بإلغاء الآخر إلغاءً جذرياً وشمولياً.

ويتعمق هذا الفهم «الجهادي» الوحيد الاتجاه حينما ينظر إلى نموذج الدولة الدينية الإيرانية فيرى فيها الصورة المثالية للدولة المنشودة. ويُعَبِّرُ عن ذلك بصريح الخطاب إذ

ليست «عبقرية الإمام الخميني إلا العامل القيادي الذي حقق عطاء الطاقات الإيمانية ورفعها إلى ذروة الفاعلية»[1]، ومن ثم فقد «فتحت القومة في إيران باب المجد للكلمة الإسلامية إذ بَزَّتْ بشمولها وعمقها كل حركة في تاريخ الثورات»[2].

وراء هذا التأكيد على قيمة «القومة» الإيرانية أمران:

أولهما: التأثير الهام الذي أحدثه التحول في إيران على جماعات «الصحوة» إلى درجة أن أمير «أسرة الجماعة» يشرط «مستقبل الإسلام» ويرهنه «باستيعابنا لدرس إيران»[3]، وإلى درجة أنه خلع على التجربة الإيرانية من المميزات ما جعلها ـ عنده ـ فوق جميع الثورات التي عرفها التاريخ.

وثانيهما: أنه رغم خلو «المنهاج النبوي» من أي مؤشر صريح يحيل على تبنيه لشيء من العقيدة الشيعية فإن تمجيده للثورة الإيرانية يدل على أن التفاوتات المذهبية ليست هي المهمة الآن، بل المهم هو تضافر الجميع حول غايات سياسية محددة، إذ إنه «عند الشدائد تذهب الاحقاد»[4]، على حد تعبير الإمام الغزالي، عندما كان «يؤلب» الفِرق التي اختلف معها في التفاصيل العقدية، على الفلاسفة الذين اختلف معهم في الأصول.

رابعاً: خصائص هذا الخطاب:

يمكن التمييز في هذا الخطاب بين نوعين من الخصائص: خصائص معرفية وخصائص ايديولوجية:

أ ـ الخصائص المعرفية، ويمكن اختصارها فيما يلي:

ـ القياس وتعتبر آلية بارزة من آليات هذا الخطاب، فحتى يتسنى القول مثلاً «بالهجرة» و«النصرة» و«الفتح»... كان لا بد من إسقاط «الجاهلية» و«الأعرابية» و«الفتنوية» القَبَلية على المجتمع والعصر واعتبارها مقدمات للخروج بحكم هو «الجهاد» ومناط الحكم هو القول بتماثل حالة الإسلام في كلا الزمانين (= الماضي والحاضر) من

---

(1) «الجماعة» ـ 4 ـ خاص. ص: 50. ماي 1983.

(2) المصدر نفسه. ص: 28.

(3) المصدر نفسه. ص: 50.

(4) أبو حامد الغزالي ـ «تهافت الفلاسفة». ص: 83. تحقيق: د. سليمان دنيا. ط: 6. دار المعارف. مصر.

حيث كونه مُحاصَراً ومحارَباً في كليهما، رغم الفرق الشاسع في الزمن وفي الإشكاليات.

ـ نعني مبدأ السببية ـ نظرياً ـ والقول «بالتجويز» أو ما يعادله ونقتصر هنا على المثال التالي: ففي تأويل الأستاذ ياسين ـ أمير «أسرة الجماعة ـ لقوله تعالى: ﴿هو الذي أيدك بنصره بالمؤمنين﴾[1] يتأدى إلى تأويل الآية القرآنية المذكورة بالقول بأن «الله خالق النصر قبل عزم المؤمنين، أو غير خالق له حتى مع عزمهم فنصر الله سابق على عزم المؤمنين وتخطيط المخططين»[2].

ولكن ممارسة الأعضاء في تنظيم معين وببرامج وتوجيهات، وتكوين، ونشاط محدد الوسائل والغايات، فالترابط بين هذه جميعاً، وبالأخص الترابط بين الوسائل والغايات، هو ترابط سببي.

ـ إلغاء مفهوم الزمن، أي إلغاء مقولة التغاير بين اللحظات والأعصار التي تحل محلها لصالح مقولة التماثل بين تلك اللحظات، مع أن تغيير اللحظات التاريخية شيء واضح للعيان والأذهان، فليس زمن النبوة هو زمن الخلافة الراشدة، وليس هذا الأخير مماثلاً لما تلاه من العهود...

ـ أنه خطاب قائم على الفصل، الفصل بين الفكر السياسي والاجتماعي وبين واقعه وعصره، واشكالات ذلك الواقع. يقول الأستاذ ياسين: «فعلينا أن نكون لا على مستوى العصر الذي تتحكم فيه الجاهلية وقيمها بل على مستوى مستقبل نقترحه نحن على التاريخ»[3].

ـ إنه خطاب معياري يفضل إصدار حكم القيمة على حكم الواقع بالنسبة لأفكار ومواقف الغير، دون تشجم عناء عرض تلك الفكرة أو تلك الفكرة أو ذلك الموقف قبل إصدار الحكم، في حين أن إنصاف العرض، هنا، سابق، عادةً، على إصدار الحكم.

ب ـ الخصائص الايديولوجية، ويمكن اجمالها في التالي:

ـ رفض التعدد والقول بالوحدة بأي ثمن، ومن ثم فإنه يرفض الاعتراف «بالغير»

(1) «الجماعة» ـ 1 ـ مرجع مذكور. ص: 90.

(2) «الجماعة» ـ 4 ـ مرجع مذكور. ص: 34.

(3) المصدر نفسه. ص: 29.

كيفما كان، ونتيجة لذلك فهو لا يستعمل لغة الحوار بقدر ما يستعمل لغة الهجوم الحاد ضد أي مخالف في الرأي، وبالتالي فبناء الذات، هنا، يتم عبر إلغاء الأخر أو القطيعة معه.

- يرفض الغرب ويقطع مع كل ما هو غربي، ويتجلى ذلك على مستوى الفكر في ترك العمل بكل مفهوم له علاقة بتاريخ الغرب أو حاضره، ولذلك يرفض الديمقراطية وحرية التعبير، والتعدد السياسي والفكري دون التمييز في ثقافة الغرب بين ما هو ذو طابع كوني وبين ما هو خاص بالحضارة الغربية. في حين يقبل من فكر الغرب ما هو ناقد لحضارة الغرب أو لظاهرة من ظواهر حياته المجتمعية، وذلك دون محاولة الاعتراف بأن وحدة الغرب قائمة، من ناحية ما، على تعدده. فهو يتعالى على محاورته له طبقاً لقواعد الحوار وأعراف العصر، ويبرر هذا التعالي بالارتباط بالمستوى القرآني، فهو يرى «إننا إذا نزلنا بخطابنا ومحاجّتنا من مستواهما الرفيع القرآني وجردناهما من النذارة والبشارة والتوجه المتعاقب إلى العاطفة والعقل معاً هبط إيماننا إلى مستوى المواجهة بين المعاني الأرضية»[1]، ومن هنا يعتبر المنهاج النبوي خطابه فوق - تاريخي، فهو لا ينتمي إلى المعاني الأرضية، ولعل هذا هو مبرر وصفه بـ «النبوي» حتى صار هذا «المنهاج» يعتقد بأن «الانتماء لهذه الجماعة قُرْبَةٌ عظيمة عند الله»[2]. لكن ما قول «المنهاج النبوي» في دفاع المعتزلة عن الإسلام؟ لقد واجهوا أكبر الملل تجذراً في مناهضة الإسلام من مانوية وصابئة وغيرها بفاعلية عقلية قل نظيرها، في تلك الحقبة من تاريخ الإسلام، من حيث ذكاؤها وفطنتها ومن حيث انسجام منطقها وقدرته على تفنيد طروحات الخصوم. فهل نحاكم النهج المعتزلي الإسلامي بأنه - بخوضه النقاش العقلي - قد «انحط» إلى مستوى «المعاني الأرضية» وأن صراعه مع خصومه لم يتخذ في وقته طابعاً حضارياً؟ لا نعتقد ذلك.

- رفض صيغة الدولة الوطنية، على الصعيد السياسي، سواء في صيغتها الدستورية البرلمانية أو في صيغة أخرى، وفي هذا الرفض فارق أساسي بين فكر «النهضة» العربية في القرن الماضي، وبين فكر «الصحوة»، حيث كان فكر «النهضة» ينهج نهجاً إصلاحياً، في حين أن فكر «الصحوة» يرفض الإصلاح رفضاً باتاً على أساس الدولة الوطنية[3]، والقول

(1) «الجماعة» - 4 - خاص - ص: 34. ماي 1983.

(2) المصدر نفسه. ص: 42.

(3) د. علي أومليل: «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية». ط. I. 1985. دار التنوير. بيروت. ص:157.

بالدولة الدينية بديلاً عنها. والقول بـ «الجهاد» طريقاً لتحقيقها، «جهاداً» قائماً على وحدة «الاجتهاد» ووحدة الصف وعلى الطاعة في جميع الأحوال.

نقـد القراءة من داخل الفكر الإسلامي المعاصر

1 ـ من بين المفاهيم المؤطِّرة للقراءة الجهادية «الحاكمية» سواء كما تبلورت مع أبي الأعلى المودودي، أو كما تعمقت مع سيد قطب، أو في المعنى الذي يستعملها فيه «المنهاج النبوي»، فإن الجامع بين هذه المعاني هو اتفاقها على إلغاء دور الإنسان على مستوى الفاعلية في التشريع والحكم. وما تجدر الإشارة إليه، هنا، هو النقد الذي وجهه حسن الهضيبي الأمير الثاني لجماعة «الإخوان المسلمين» بمصر لمفهوم «الحاكمية» حيث يرى بأنه لا يجوز لأحد أن يزعم بأن قوانين المرور هي من تشريعات الله...[1] ولا أن مَنْ وضع تشريعاً فقد أسقط على نفسه صفة من صفات الله... كما يرى د.عمارة.... أن الحديث عن «حق الله» إنما يعني «حق المجتمع» وبالنتيجة فان الحديث عن «حكم الله وسلطانه» إنما يعني في السياسة حكم الأمة وسلطانها»[2].

2 ـ أما قراءة «المنهاج النبوي» لمفهوم «الشورى»، فقد تعرض للنقد من طرف تيار إسلامي تمثله مجلة «الفرقان» (= المغربية)، حيث ترى أن مفهوم «الشورى» من المفاهيم التي تحتاج إلى نـقد ومراجعة، بل « ...مفاهيم وسلوكات كثيرة لدى الإسلاميين تحتاج إلى هزات عنيفة...»، فالبشر «سواسية في الاجتهاد وكله معرض لأن يخطىء ويصيب، ومن هنا ضرورة الرجوع في كل الأمور إلى الشورى حتى قال الصحابي أبو هريرة: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لاصحابه من رسول الله ﷺ»، حتى إنه تنازل، في مناسبات ووقائع حاسمة عن رأيه للرأي الذي اقتضته الشورى.... وتضيف «الفرقان»: «وهذا يخالف ما يسير عليه بعض الإسلاميين في أوساط ترفع فرداً أو أفراداً إلى مستوى «الاسطورة»، فهم المحور والأساس ولهم الحق في إصدار الأحكام والفتاوى والإدانات»، حتى لكأننا في «عصر الانحطاط، حيث كان الناس ينتظرون مجيء «المخلص»، أو نعيش

(1) ذكره أبو الحسن الندوي في كتابه: «التفسير السياسي للإسلام». ص: 76.

(2) د. محمد عمارة، «الإسلام والسلطة الدينية». ط II. ص: 41. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1980.

«طغيان فكرة الشيخ عند الصوفية(...) الذي يشير ويحسم والباقون يسمعون ويطيعون».

ويستخلصون من نقدهم لمفهوم الشورى، في صيغته الجهادية، أن لا أحد فوق النقد، وإن من الاولويات التي يجب أن يركز عليها الإسلاميون إقرار شورى حقيقية في المجتمع... بالدعوة إلى «إقرار الحريات العامة والعمل لتعميق حرية الرأي والتعبير وإفساح المجال للجميع للمساهمة في تسيير بلدهم... بعيداً عن كل قهرٍ أو وصاية أو إرهاب فكرياً أو جسدياً»[1].

3 ـ مصطلح «جاهلية»: لقد طرح هذا المصطلح من طرف أبي الاعلى وسيد قطب وقد نهج الأستاذ ياسين نهجهما، مع ميل، عنده، إلى استعماله لوصف حضارة الغرب، ومن ثم تعميمه على المجتمع المغربي الذي يعتبره مليئاً بآثار الغرب وأصدائه. والنقد الذي نورده هنا أيضاً هو لتيار إسلامي من المغرب (= تعبر عنه جريدة «الإصلاح»)، ويتلخص نـقده في أن استعمال مصطلح «الجاهلية» في معناها المطابق لما قبل الإسلام قد «أدى ببعض الحركات الإسلامية إلى خلط كبير بينه وبين الكفر»[2]. وهو ليس بالخلط اللغوي البسيط، بل أدى بتلك الحركات إلى «إرساء برامج حركية جرّت عليها الكثير من الويلات وأسقطتها في الكثير من الأخطاء حتى ذهب بعضها إلى أنّ «جاهلية» المجتمع العربي المعاصر توجب تكفيره ومن ثم هجرته»[3].

لذا فإن من مقتضيات هذا النقد ضرورة مراجعة المفاهيم وتدقيقها، وذلك بـ «الرجوع إلى الإسلام رجوعاً طبيعياً سليماً بدون هزات عنيفة»[4].

4 ـ نـقد عنصر العنف في مفهوم الجهاد: إن النقد المفهومي لا ينفك ـ بصفته نـقداً للكفر ـ عن نـقد الممارسات التي يمليها ذلك الفكر، وعليه، فإن «الدعوة الإسلامية جاءت بالقرآن أي بالفكر والمبدأ لا بالقنابل والمتفجرات...»[5].

ومن هنا أيضاً يرى بعض مفكري الحركة الإسلامية أنه «يميل شخصياً، وبعد تجارب كثيرة الآن، إلى عرض البضاعة الإسلامية على الناس عرضاً موضوعياً علمياً ثقافياً

---

(1) الاستشهادات في هذه النقطة كلها مأخوذة من افتتاحية مجلة «الفرقان». وعنوان الافتتاحية هو: «نحو شورى حقيقية» ـ «الفرقان». عدد: 8. السنة الثالثة. ابريل 1987.

(2)و(3) جريدة «الاصلاح» عدد 15-18 مارس 1988. ص: 11. كتبه الطيب بوعزة تحت عنوان: «مصطلح (الجاهلية) والوعي الحركي».

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

سياسياً حضارياً والدفاع عن هذا الطرح وعدم الدخول في دهاليز العنف وعقلية السراديب...»[1].

أما التيارات الإسلامية في مصر ـ كما صنفها الدكتور فرج فوده ـ فإن أهم فصائلها (= تيار «الاخوان» الذي يؤمن بالعمل السياسي طريقا للحكم، والاتجاه الثروي (= من الثروة) الذي يمارس نشاطه المالي والبنكي بدعاية إسلامية) فيدعو إلى العمل السلمي، والتيار الأخير يعتبر أن كل اتجاه متطرف هو عمل تخريبي ينبغي مقاومته[2].

5 ـ نـقد «المنهاج» الرافض للتعددية: وسنكتفي، هنا، بإيراد مثال بارز ناقد لهذا الموقف، وهو لمفكر إسلامي يستقي موقفه من قراءة إسلامية للتراث، فيعتبر أن «التعددية ثمرة طبيعية للحرية وهذه الأخيرة هي الوجه الآخر للعبودية لله وحده»[3]، وبالتالي فإن مصادرة هذه الحرية، «بأية صورة من الصور، هو بمثابة عدوان على حق الله»[4]. ويستخلص، بناءً على ذلك أن الشورى، وهي القاعدة الأساس في النظام السياسي الإسلامي، لا تتحقق إلا من خلال التعددية، ومن هنا استقرت القاعدة الشرعية القائلة: «تصرف الفرد في المجموع ممنوع»[5]. وهكذا يكون منع التعددية من باب إهدار مصلحة محققة تحسباً لمفسدة محتملة، هو في الوقت ذاته، إهدار لأحدِ مقاصد الشريعة. فهو يعتبر أن التعددية من «المصالح المرسلة» التي هي ثمرة من ثمار مقتضيات السياسة الشرعية التي عرّفها ابن عقيل بأنها «ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به الوحي» لأن الأصل في الأشياء الإباحة[6].

ويورد فهمي هويدي قولة للإمام علي خاطب بها الخوارج: «...لكن علينا ثلاث: لاتمنعكم مساجد الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء...»[7]، فيرى أن عدداً من

---

(1) د. عبدالله النفيسي، في حوار نشرته مجلة «الفرقان». عدد 10، السنة الرابعة، يوليوز/غشت 1987، ص22 :.

(2) د. فرج فودة: «قبل السقوط». ص: 89، 90، 91. منشورات عيون ـ المغرب.

(3) د. فهمي هويدي: «التعددية والمعارضة في الإسلام». منشور بمجلة «العربي» الكويتية. عدد: 354. ماي 1988. ص: 31، 32، 33.

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(6) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(7) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الفقهاء قد استنبطوا، بناءً على قول الإمام علي، أحكاماً تتعلق بقضايا الإيمان والكفر، وأخرى بالمعارضة السياسة ومسائلها فالخوارج، رغم تكفيرهم للإمام علي وسبهم للصحابة، لم يتعرض لهم الإمام ماداموا لم يخرجوا عليه متجمهرين مقاتلين.

ويورد أبو حامد الغزالي في «المستصفى»: «أن قضاة البصرة استأذنوا الإمام علياً في أن يقبلوا شهادة أهلها من الخوارج(...) فأمر بقبولها كما كانت تقبل قبل حربهم له، لأنهم حاربوا على تأويل، وفي رد شهادتهم تعصب وتجديد للخلاف»[1].

كما يورد للسرخسي صاحب «المسبوط» اجتهاداً في هذا المقام يستخلصه من كلام الامام علي، ذهب فيه إلى قول بـ «أن ذلك الكلام(...) فيه دليل على أنهم ما لم يعزموا على الخروج، فالإمام لا يتعرض لهم بالحبس والقتل، وفيه دليل على أن التعريض بالشتم (= للإمام) لا يوجب التعزير، فإنه لم يعزرهم وقد عرَّضوا بنسبته إلى الكفر»[2].

وبناءً على هذه الاجتهادات الفقهية يظهر إلى أي مدىً يمكن أن تصل حدود المعارضة وأنّ الإسلام كإطار نظري يتيح لتلك المعارضة أن تذهب بعيداً في مخالفة الرأي الرسمي ما لم تخرج ظافرةً بقتال.

ويشير الأستاذ هويدي إلى أن «الأحزاب الليبرالية والعلمانية والاشتراكية اليوم ليست في «موقع من يحادون الله ورسوله»[3].

آخر الكلام

بعد تلمسنا لما نعتقد أنه مكونات مفهوم «الجهاد» عند «أسرة الجماعة»، ومحاولة اقترابنا من خصائص الخطاب الجهادي، المعرفية التي على أساسها وبواسطتها يمارس فعله العقلي، وخصائصه الايديولوجية تجاه نفسه وتجاه خصومه، وبعد أن أوردنا عينة نـقدية من داخل الفكر الإسلامي المعاصر لأهم طروحات هذا التيار، تلك العينات التي أعادت تلك المقالة الجهادية إلى مستوى النسبية، ووضعتها جنباً إلى جنب مع الخطابات

(1) المصدر نفسه. ص: 32.
(2) المصدر نفسه. ص: 32 أيضاً.
(3) المصدر نفسه. ص: 33.

«الأرضية»، بَعْدَ ذلك يمكننا أن نضيف إلى ذلك قولاً آخر نجمله فيما يلي:

إن «المنهاج النبوي» لا يخرج عن كونه قراءة من بين قراءات تنصب على النصوص الدينية الأصلية التي تبقى هي هي لكن فهمها يختلف باختلاف المحركات الايديولوجية والسياسية، وهذا يعني أن «الغاية من النظر هي التي تحدد كيفية النظر»[1]. وهذا ما يفسر لماذا ظلت قراءات النصوص القرآنية والحديثية تختلف عبر العصور، وهي في اختلاف متجدد إلى يومنا هذا.

فـ «المؤولون يدعون إلى العدول عن الظاهر إلى الباطن، وكذا العدول عن الدال إلى المدلول ويتم ذلك بقنوات يتنافس المؤولون في نعتها بالأدلة العقلية، لكن ما هو عقلي عند فريق لا يبدو كذلك عند فريق آخر إلا كشبهات...»[2]، فصراع التأويل له أساس ايديولوجي يفسره، وبدونه ينظر إلى اختلاف التأويل كاختلاف ذهني صرف. ففي الميدان «الذي لا يمكن إعمال البرهان فيه تتكافأ الأدلة، كما قال أبو حيان التوحيدي، وبالتالي يجب ربط المفهوم بالتاريخ»[3].

وهكذا فإن أي تأويل، ومهما آدعى تمثل النص الأصلي ووضع اليد على معناه القطعي، فإنه لا بد أن يضيف إلى النص شيئاً من خارجه، أي يتحدث عن النص المؤوَّل في «دوائره الدلالية الاحتمالية»[4]، و«إلا كنا أمام النص وحده»[5].

هذه القراءة تسحب نفسها على العديد من القضايا فتتموقف منها تحصناً وحذراً من الاحتكاك بالعصر، ومن جملة ذلك تموقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية وتقديمها دائماً على أنها معادية أو تنطوي على عداء ما للإسلام وكذلك العلم الطبيعي الذي هو علم «ملوثٌ» بها. وباختصار تقدم هذه العلوم على أنها لا تمثل من الحقيقة إلا وجهها الخادع ما لم تربط «بعلم الحق»، و«بالإرادة الجهادية».

وعلى خلاف هذا الموقف نجد علماء ومفكري الإسلام قد وقفوا مواقف متقدمة وموضوعية من العلوم الفلسفية التي كانوا يطلقون عليها يومئذ «علوم الأوائل».

---

(1)و(2) الأستاذ سعيد بنسعيد. الدرس العام لطلبة السلك III. السنة الجامعية. 87-1988.

(3) الأستاذ حميش الدرس العام لطلبة السلك III. السنة الجامعية. 87-1988.

(4) الأستاذ حميش: «حول طبائع النص القطعي في الإسلام». «دراسات عربية» مرجع مذكور. ص: 43.

(5) الأستاذ الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». ص: 9. ط II. بيروت 1985.

وعلى سبيل المثال نذكر هنا موقف الفقيه ابن حزم (384-456هـ) الذي ألف كتباً ورسائل مثل كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، و«رسالة مراتب العلوم»، و«رسالة التوقيف على شارع النجاه» التي يرد فيها على محتقري العلوم العقلية من شيعة وغنوصيين ومتصوفة. فضلاً عن استثماره لتلك العلوم في إعادة تأسيس «البيان» وفي دعم المـنقول بالمعقول، والفصل بينهما فصلاً يحترم في كل مجال خصائصه ومكوناته[1].

وقد سار على هـذا المنوال وطوره تطويراً مبدعاً الفيلسوف أبو الوليد بن رشد (520-595هـ) وقد تجلّت مواقفه الموضوعية ونزاهته العلمية، في تقيده الصارم بمبادىء «البرهان» وفي تمييزه بين مجال الحكمة ومجال الشريعة، وفي عرضه لآراء خصومه وتحليلها بدقة، وقد مارس ذلك بروح الفيلسوف العالم في كتابه «تهافت التهافت»، وطبق المبدأ الذي أعلنه من أنه «لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الاطلاع على أصولها»[2]، وذلك باعتبار أن العلم بالشيء، عنده، إنما هو معرفة ذلك الشيء على ما هو عليه، والعكس هو تصوره على غير ما هو عليه.

وهكذا يتبين من تراثنا أن التفتح على علوم الغير ضرورة تمليها الحاجة إلى التقدم، وعلى هذا الأساس فكما أنه يمكن الاستفادة من علوم الغير يمكن الاستفادة من ثقافته المعاصرة لنا على أرضية ميزان الناقد الفاحص بين ما هو عام مشترك بين بني الإنسان وبين ما هو خاص بأمة دون أخرى. ولكن دونما اعتقاد بأن ثمة سوراً فاصلاً بين الفكر والعلم، فالعلاقة بين الفكروالعلم تؤول إلى علاقة الفكر بالواقع... فالعالم أو الكون «دائم الحدوث» كما يرى ابن رشد والقول بغير ذلك تحكم من غير دليل ولا إعمال روية ستكون نتيجته تكرار قول ثابت على واقع متحرك.

وأما القول «بالاجتهاد» الواحدني، اتقاءً «لانشطار الأمة»، فإنه إنما ينطوي على إمكانيات جدية تؤدي من خلاله، فعلاً، إلى انشطار الأمة انشطاراً ـ ربما ـ عمودياً، وهو أخطر أنواع الانشطار الذي يجري فيه الصراع على أساس عقدي وليس اجتماعياً، أي على جماعات عقدية متحجرة، منغلقة على نفسها، كل منها يرى العالم من خلال

(1) الأستاذ سالم يفوت. الدرس العام لطلبة السلك III. 87-88.

(2) الأستاذ الجابري: «تكوين العقل العربي» ط. I. ص: 319. دار الطليعة ـ بيروت 1984.

طائفته، بل الطائفة هي العالم وهي الدولة... وهي الكيان، كيان بديل عن الوطن وثقافتها بديل عن ثقافته وسياستها في مقابل سياسته... ولا نظن أن التعصب للرأي الواحد والفهم الواحد ـ وهو حضارياً راسب من رواسب ما قبل بناء الدولة والمجتمع الإسلاميين ـ لا ينتج إلا تشرذماً مجتمعياً... والإسلام، في جوهره، لا يقر هذه الأوضاع، في أول أمره، ضد العصبيات المختلفة وضد الذاتيات المدمرة، والتي كان العرب تحتها يعيشون التمزق الكياني والذيلية للغير.

كذلك، لا بد، في أية قراءة، من التمييز بين إسلام الأصل الصافي على عهد النبوة، وبين الإسلام التاريخي، فالتاريخ اعطى من خلال شهاداته المديدة إمكانية هذا التمييز. فالإسلام في الممارسة الاجتماعية، في مجتمع من أفراد غير معصومين، تأثر بما نشأ فيه داخلياً، وبما نشأ حواليه... فكم من قراءة للإسلام أعلنت عن تأسسها على الصرامة المبدئية الملتزمة بصفاء النبع، حين تكون معارضة من تحت، ولكنها، من الموقع الرسمي، لا تلبث أن تأخذ الأمور مجرىً تاريخياً معيناً ينم عن تناقض بين الممارسة السياسية الاجتماعية في الواقع وبين صفاء المبدأ في كينونته المجردة، وذلك في شكل نقص وقصور دائمين ملازمين لكل حركة صاحبة عقيدة ونظرية اجتماعية... ولعله ـ إلى جانب الاستفراد بالسلطان واقصاء الآخر إقصاء دموياً في أحيان كثيرة ـ هناك جوانب أخرى تسهم في تفسير نسبي لهذه الظاهرة، ظاهرة التفاوت بين المبدأ المعلن والواقع المعاش... يقول ابن خلدون:

«إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية، والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إذا غلب عليه»[1].

وهذا القول الخلدوني ينطبق بالتأكيد، وبدرجات متفاوتة، حتى على الحركات والاتجاهات السياسية الحاملة لفكر ذي علاقة عضوية بواقعه، ومن باب أولى وأحرى أن ينطبق على الحركات العاملة لفكر مجردٍ متعالٍ على واقعه وعلى عصره. ولعل غرامشي يقصد في قوله التالي حقيقة مثل هذا الفكر ويستهدف طبيعته المتعالية:

---

(1) من مقدمة ابن خلدون. ذكره د. فرج فوده في كتابه: «قبل السقوط». مرجع مذكور ص: 55.

«هناك مفهوم تاريخي ـ سياسي، مدرسي وأكاديمي يقول: إنه ما من حركة حقيقية وتستحق الاحترام إلا تلك الحركة الواعية مئة بالمئة والتي تكون وليدة مخطط موضوع مسبقاً بكل دقائقه أو التي تتفق كلياً مع النظرية المجردة(...). ولكن الواقع غني بالتركيبات الأكثر غرابة وشذوذاً. وعلى المنظر أن يبحث في إطار هذه الغرائب عن الدلائل المثبتة لنظريته، وأن يترجم عناصر الحياة التاريخية إلى لغة نظرية وليس العكس، أي أن الواقع لا يلائم نفسه بحسب الإطار التجريدي. هذا لا يحصل ولن يحصل أبداً، وبالتالي فإن هذا المفهوم ليس إلا تعبيراً عن السلبية»[1].



(1) «فكر غرامشي» ـ مختارات. تعريب تحسين الشيخ. ص: 52. دار الفارابي. بيروت.

إشكاليّة الوعي والمكان داخل الجمع والتفرقة

علي زيعور

لظاهرة التفتت والتعدد قانون، وَغَيَتُهُ بغية استيعابه:

ظاهرة التجزؤ، أو تحوّلِ الخطاب من حالة الصمدية إلى التفتّت وتعدّد المعاني طبيعية. إنها سويّة: تفرضها القوانين المتحكّمة في الفكر والعلائق كما في الأشياء والنصّ. هنا كلام متداول، تاريخي. وذلك قانون يتفسّر، ويخضع لحتميته، فلا بدّ من معرفة لعبته وشروطه: يوضع أمام الوعي والتحليل، توخّياً لاستيعابه أي لتثمير دوره التحفيزي والمطوِّر ثم للتعلّم منه وتجاوزه.

سوف نتفحّص، على صعيد تراب جماعة في تفاعلها مع الفعل السياسي، قيمةُ ذلك القانون؛ وإمكان الانتفاع منه واكتشاف أوالياته. بعبارة تقول الأوضح: ما هو خطاب الفلسفة العربية الراهنة / المستقبلية في التفتّت للنصّ تفتّتاً ذا منشأ جغرافي؟ فلنقرأ دور **عامل المكان** في التفتيت والتجميع، في التوحد والتفرّق؛ ثم ما هي شروط وإمكانات التغلّب على ما قد يبدو أنه دور حتمي، ومفعول مأساوي لابُدّي وقَدَري، للوضع الطبيعي أو للركيزة المادية.

القسم الأول: رفض التفسير الجغرافي الآحادي: التاريخ سلطة أطراف على مركز، أو بالعك:

1 ـ العامل الجغرافي متغاذٍ مع التجمع والتفرّق، حدوده ومداه المقصود:

ليس خطاب العامل الجغرافي في تفسير **تفتّت الأمم**، كما في تكوين ثقافات فرعية، كافياً: وليس هو مفرّقاً **حاسماً**. فهو أدنى من أن يلعب بمفرده دوراً يستنفد الظاهرة ويُحيط بها. فهو يبقى أقلّ تأثيراً من تأثير مصالح الإنسان وأغراضه؛ ويبقى احتمالاً أكثر مما هو لاعبٌ لدور المسيطر. إنه يقدِّم اختيارات، وهو إمكانات:

أ/ إنه عاجز عن رفْع فرضية علائقية الهيمنة بين المركز والأطراف، أو العاصمة والقاصمة، إلى مستوى النظرية المحكمة والمذهب المتماسك، قد يَصدق الكثير من التحليل الجغرافي في تلك الفرضية؛ وهي تقود النظر، وتوضع أمام الوعي وتُغني: فالمركز ينظِّم، أو هو المنظِّم والعقل والرئيس. كأننا هنا، إن شئنا زيادة الوضوح والاستيضاح أمام ظاهرة الدّماغ (الوعي) وأعضاء الجسم المتكاملة المتداخلة؛ أو أمام التصور العضواني للدولة والمجتمع والأمة.

ب/ وهو عاجز، بعد أيضاً، عن رفع الفرضية المعاكسة، أي **أولوية الأطراف بالنسبة إلى المركز**، إلى مستوى النظرية الناجعة النافعة. فكما أنه لا أولوية مطلقة للعاصمة في الفرضية الأولى، فكذلك لا نستطيع الرضى **بالنظرية الأطرافية** التي تجعل من القاصمة (الأرياف، الأطراف، الأماكن البعيدة عن العاصمة) محرّكاً موج

هاً ومغيِّراً للعاصمة على أساس جغرافي محض.

ت/ لماذا؟ ذلك لأنّ **التصور الفرداني** قائم موجه في أسس وجهاز كل من الفرضيتين في أخذهما للمجتمع والدولة، ثم ولأن **تصوراً عضوانياً** هو، من جهة أخرى، أداة لا دقيقة و«فلسفة ضمنية» جاهزة ومسبقة. أما السبب الثالث المقوِّض فهو سوء التصور للعلاقة التي تقوم بين الوعي (الدماغ) والأعضاء، بين العقل واللاعقل والعواطف والانفعالات وما إلى ذلك من وجدانيات، بين الرئيس والرعية، بين السلطة والمحكومين.

2 ـ وَعْينة المسبق والمتحكم في نظريات التفسير تبعاً لشيماءة المركز والأطراف:

يُزاد ويُضاف، على الأسباب الرافضة الواردة أعلاه، قول مفاده أن التفسير للتاريخ تبعاً لمركزيةٍ وأطرافيةٍ نظرية تعطي القدرة الكلية للعقل والدماغ، للرئيس والمتسلط؛ وذلك على حساب الكل والجماعة، المجتمع التطبيقي... وهنا نكتشف أنّ العلاقة مأخوذة بمثابة

تسلُّط الرئيس والسلطة والفرد، أي أنها علاقة ليست تضافرية تكاملية ولا هي تلازم وتداخل. ومن السويّ هنا أن ما بين الدماغ وأعضاء الجسد، أو ما بين القلب والأطراف، لا يُفسر بسببية سطحية، ولا بمرور مستقيم خطي؛ وذاك هو أيضاً الواقع والماينبغي بين الرئيس والجماعة، بين السلطة والمجتمع. ولا غرو فقد تخطت الفلسفة الراهنة في الفكر العربي التصورات التي تقلص المجتمع إلى فرد أو جسد، أي إلى **مفهوم عضواني** للمجتمع. ونتخطى أيضاً، وبالطريقة عينها وتوخّياً للمرامي عينها، تصوراً للجماعة أو للفكر قائماً على اعتبار العاصمة عقلاً أو رأساً ودماغاً للأمة، وعلى اعتبار الأرياف أطرافاً لجسد تلك الأمة.

إن النظر النفساني، وهو أفكار مطمورة كامنة، يؤسّس هنا تصوراً للجماعة والسلطة يعطي أولوية لما هو تصوّر عضواني، ولما هو فرداني. «والنظرية» الأولى التي تعطي الأولوية للمركز (للدماغ، للرأس في الجسد أو في الفرد) نظرية نفسانية، عضوانية، فردانية. من هنا نكون في تلك التصورات متحركين خارج ما هو علم اجتماع، وخارج الجماعات المنغرسة في تراثٍ وتاريخ والرامية إلى تحقيق طموحات هي احتمالات وإرادات و«النظرية» التي تعطي الأولوية والوثوقية، أو الحتمية والإطلاقية، إلى تأثير الأطراف على المركز تبدو كما لو أنها تطبيق لنظرية جيمس ولانْج (ونجدها بغير تدقيق أو على نحو حدسي عند بعض الصوفيين) التي تقول إنّ الأطراف هي التي تولِّد حالات نفسية أو تكون صاحبة التأثير على الدماغ والمفسرة لسلوكنا (يرى الطفل الذئب: يهرب، ثم يشعر بالخوف).

لا يفسر، في تحليلنا الهنا والآن، المكان أو الوسط الجغرافي للأمة تفسيراً عضوانياً يجعل العاصمة دماغاً، وبقية الأمكنة أطرافاً تتبع وتخضع، تقاد وتساس، والرأي المناقض هو أيضاً يحوز القدرة على الإقناع بأن الأطراف والأرياف هي بمثابة المكان المستلحق والمتلقّي أو الفاتر والمتلقِّن داخل تلك العلائقية التضافرية والتظافرية.

3 ـ الصحراوانية، نمط في السلوك والحضارة يُرَدّ إلى البيئة:

يكثر عدد الذين رغبوا في تفسير الدين واللغة، التفرقة والجمع، بالطبيعة الصحراوية.... يُرجع هؤلاء ما هو معقّد وتاريخي إلى عامل الأرض (المكان، أو الفضاء، العامل الطبيعي، الركيزة المادية البشري)؛ وبذلك فقد أمكن هنا «تفسير» العقل والأمم

والتاريخ بالبداوة، أو بما هو شبيه بالبدائية، التي تُقدَّم كردّ فعل آلي خطّي، بسيط وساذج، بدائي وملتصق بالطبيعة والمباشر، آني وفوري، غير تخطيطي وغير منظم، غريزي وقريب من الاستجابة عند الحيوان أو حتى عند الآلة.

فهل يصحّ تفسير تاريخنا أو فعلنا السياسي، قيمنا وطرائقنا في الجمع والتفرقة، بمقولةٍ جغرافية؟ وأن لتلك المقولة دوراً في تكوين وعلائق دُوَلنا الشخصية (الخاصة، دُوَل القاصمة، الدويلات، دُوَل العائلات كالحمدانيين والأيوبيين) **ودولتنا الكلية؟** هل فِعْلنا السياسي محكوم بالصحراوانية أو البدويانية على نحو حتمي ومسبق، مقيّد عام وبنيوي خالد؟ هل البدوي الذي هو صحراء، أو الصحراء التي هي بدوي، **مفسّر للاتصال والافتراق في السفر إلى الوعي المتوحّد،** في الهجرة إلى «جَمْع الجمع» و«وحدة اليقين»؟ إن دحض الصحراوانية، المتغلغلة والموجَّهة على نحو غير متمايز، هَمّ سيتكرر أدناه ظهوره وظله، نصّه العلني ومدلولاته المطمورة.

أ/ بالغ بعض المنتجين في الفكر القومي، داخل الثقافة العربية المعاصرة، في تقدير سلطة المكان من حيث هو بيئة منظّمة لنوعٍ من العيش والتشتت أو التجمّع والتشكّل الاجتماعي ومن هنا اتجاه جعل الصحراء تخلق الفقر والقفر، وتُنتج قيماً ومعارف لا تتعمق ولا تخدم الانسان من حيث هو يتحقق بالتآلف مع غيره والانخراط في مجتمع وأمة؛ وسيّد نفسه، ومُشرِّع قيمه، ومطوِّر لكينونته داخل جماعةٍ تتوحّد وتتجمَّع.

ب/ ثمة، ممثلاً للاتجاه المناقض، عاشقٌ فذّ للصحراء في قيمها وفي إنسانها، في طرائقها وفي ايديولوجيتها. لقد كان ز. الأرسوزي صاحب نظر يوصف بالصوفية والغنائية، بالرمزي والخيالي. منظِّراً يُحب قومه ولغته، أمّته ووحدتها وذاتها المثالية؛ فكر وعاش متحركاً بدوافع وبواعث متغاذية مع الغريزي والعاطفي، الانفعالي أو ما هو قلب ووجدان؛ شعر وأحاسيس، تخيّل وهوام وفرْدوسيات.

إنّ ز. **الأرسوزي** معجب بمكانٍ يعطي معنى متفوّقاً: رأى أنّ الصحراء بيئة متميزةٌ خلقت في القديم أمة لا تجارى، ولا بدّ من ثم ـ في سبيل استعادة الموقع والدفء والطمأنينة ـ من التطهّر في ذلك المكان. فقط الصحراء، في ذلك النظر الحدسي أو في ذلك المنطق الأهوائي النكوصي والسببية الاعتبارية الميثولوجية [السحرية، المرغوبة]، تخلق إمكان التطهّر والتحقق. إن الأرسوزي شاعر أكثر مما هو مؤرخ أو دارس

حضارات. وهو محب صوفي، ومفكر راغب، هو معلم وعاشق تحتاج إلى روحيته وغنائيته الأمم المستفيقة الراغبة في «حرق المراحل» وامتصاص التقدم والقوة أو التوحد والثبات. وحنين ذلك الفكر إلى استعادة الغائب والمفقودة إلى الرقم الفردوسي الحامي والنعيمي، ظاهرة تعطي للمكان ـ كما للزمان ـ معنىً معيَّناً ومطهِراً. أخذه من تلك الزاوية، ووضعه في إطاره الايديولوجي التحميسي، أمر جائز ووسيلة للتشبّع من التحرك بعوامل تجمع وتنرجس أو توحد وتقيم التماء ك والوعي بالذات انتهاضاً من الاعتباري والرمزي، الإيماني و«الروحاني».

4 ـ التوزّع الأُفقي للوعي والأمة، البدوي والحضري [المدني] والريفي، انطلاقاً من القاعدة المادية للأرض:

من المقبول الشائع أن نحلّل الاجتماعي طبقاً لقاعدته الجغرافية. فالارتباط بين الوقائع الاجتماعية وتلك القاعدة، بين تنظيم المجتمع أو تشكل الدول والركيزة المادية (الأرضية)، موضوع دقيق غنيّ بالانتاج والكشف ويملي علينا ضرورة استيعابه وتجاوزه: إنه يكشف أمامنا انتظام الجماعات داخل بيئة، ويظهر أنماط العيش والتفاعل مع القطر أو الركيزة الطبيعية. سطوع ذلك الكشف والإظهار يفرض التساؤل حول قدرة تلك الركيزة المادية على أن تكون عاملاً حاسماً أو قوة تفسيرية وتغييرية في تفتت الأمم وتوحد الجماعات. بعبارة أرشق وأخصر، هل هو قانون عام شمّال فِعْل العامل المادّي الطبيعي في المجتمع؟ أهو محتم أو معين في الهجرة إلى وحدة النص؛ وفي البحث عن استعادة الخطاب الفردوسي المفقود حيث التحقق والاحتماء أو التحسن والطمأنينة،الدفء والتكييفانية؟

هل تقسيمنا للمجتمع إلى أنماط هي حضري، وريفي، وبدوي، طبقاً للارتباط بالأرض وبحسب بيئة الكائن البشري، هو تقسيم قاهر وقطعي؟ إنّ الأرض هنا سبب فعال في ذلك التوزّع البشري، لكننا لا نواجه حتمية. وهنا لا يفقد الإنسان الاختيار، وإمكان التغلب على الوسط الطبيعي ومن ثم على الوسط العقلي الاجتماعي للمواطن الذي يبقى قادراً على التغيير في أيكولوجيته وفي مورفولوجيته الاجتماعية.

أ/ لا ريب في أن التقسيم الأفقي للأمم والوعي، وحتى للثقافات ولتنوّع التشكّل أو لانـقسام الجماعات وتواصلها، تبعاً إلى حضري وريفي، لم يبق فاعلاً بالحدة التي كان

يوصف بها في الأجيال أو القرون الماضية. لعل المجتمع الحضري اليوم، أو «روح /عقل» المدينة، ما يزال متميزاً نسبياً حيال الريفي. والمستقبل، لا سيما في الأمم المتحفّزة لتحقيق الرفاهية لغالبيتها ديمقراطياً، يُبدي لنا **تفاؤلاً بالمدن وبتجميع القرى:** المدينة مكان متميز؛ إنه منظّم بحيث تتحرك فيه أفكار **تطالب بالعدالة والمساواة**، بحيث تعيش فيه وتتعزز المؤسسات وتنظيمات الجماعات في حلقات متداخلة كما في نقابات وجمعيات أو منظمات وأجموعات خاضعة لنصوص ولتشريع مكتوب معمَّم.

وتكراراً وظيفياً، فإن «عَقْل» المدينة، في مجتمعاتنا العربية الراهنة، أكثر تأثراً بأفكار التماسك والتجانس والمساواة. فهو محرّك لأفكار الاجتماع والديمقراطية، وداعية أو محتاج إلى التغذي بالحرية ومناخاتها، وبالانضباط والتنظيم للفعل والعلائق والإدارة... وبالإضافة إلى أن عقل المدينة تنظيمي، هو محتاج للكسب اللامتوقف، وللنجاح اللامتلبث، وللعمل والاستنفاع والأمن. فذلك العقل، في المدن العربية الراهنة، هو المنادي بالتضبيط والتدقيق، بالتعضية والصياغة، بالمؤسسات والمجتمع المدني المحرّك لنفسه والمتناقح المطوِّر للأمة والدولة، للعلائقية والعقل السياسي. ليس تعقل المدينة، في كلام أخصر، ينمّي الشعور بالشخصية وبالحرية، بالفردانية (بمعنييْها: السلبي والإيجابي) وبالتجدد والرغبة بالانفتاح. والأهم هو أن تجميع الناس، وحتى تكديسها، صفة إيجابية أو عامل مطور، فالمدن هي التي تتصف بنسبة في الولادات، كما بنسبة في الوفيات، أفضل حالاً مما هو حال الريف. والمدن هي اكثر استعداداً للإنتاج الأكثر، وللتحرك الاجتماعي والتأثير الثقافي...

ب/ نعثر على بعض خصائص الحضارة العربية الإسلامية المعهودة، الخصائص التي ما تزال ملحوظة مترسخة، في الريف والبيئة الشعبية. فالعقل الريفي، إذا جازت التسمية أو تسهيلاً للنظر، يسكن القرى ويحرك النمط الاجتماعي التقليدي المركوز خصوصاً في الأماكن البعيدة عن المدينة حيث الكهرباء والمؤسسات والمصانع والإدارات... والعقل الريفي هو، وعلى نحو أنصع، شبيه بشاشة نقرأ عليها أن مجتمعاتنا انتقالية ؛ وأنها تتكامل عبر تعدّدها وتنوعها، وعبر اختلافها وتخلفها. كما تكشف تلك الشاشة دونية الدخل الاقتصادي للفرد، وانجراح المشاعر بالمواطنية، واتساع الهوة المتزايد بغير تلبث بين التوزع الأفقي أو الانقسام إلى بدوي وريفي ومديني للنشاط وطرائق العيش أو للمستويات وأنماط النظر والإنتاج والمشاركة في الفعل السياسي وتطوير النحن.

ومما يظهره العقل الريفي [القروي] نمط العلائق الاجتماعية المتحكمة: فهنا علاقة دم وقرابة، وتضامن «عشائري» قبلي أي عضوي تماسكي قائم على مشاعر بوحدة الانتماء وبالعصبية... ما هو طائفة وجماعة «عنصرية» هو المحرّك؛ وليس ما هو علاقة قائمة على الحسابي واللاشخصي، أو على التعاقدي والتبادلي أو الميكانيكي والمكتوب. باختصار، إن ما هو طائفة (بالمعنى الاجتماعي والسوسيولوجي) أساس وجهاز وأواليات عند الحال الريفي، مع ذلك فالحياة الاجتماعية أقل حِدّة مما هي عليه في المدينة لأن السائد الحاكم عند الريفي هو الالتصاق الشديد بالمصالح الآنية المباشرة، وهذا على الرغم من أنه يعيش ضمن الطائفة الاجتماعية مختلفاً بذلك عن ابن المدينة الذي غالباً ما صار، في مدننا العربية على غرار ما هو عليه بشدة في المجتمعات الصناعية جداً، غير مبال بجاره وابن حَيِّه أو عمارته السكنية.

ت/ إن هذا الانـقفال والانفتاح، التجزؤ للناس داخل تجمعهم، ونمط من العلائق ومن المنطق التواصلي يكشف أن الفرد منعزل داخل الجماعة، وفارغ أجوف عار من العلاقات الشخصية ومن الاهتمام بالآخر أو من اهتمام الآخر به... ولقد أظهرت الدراسات الاجتماعية الميدانية أن المواطن في المجتمع الصناعي يتحول أكثر فأكثر إلى أن يكون متاعاً أو غرضاً، بلا وجه وبلا شخصية، كالظلّ وداخل الظلّ وبعيداً عن الكلّ، متروكاً لنفسه كآلة حية أو كالبرغي والرقم والجزيء، بلا عواطف وأسير الصورة والإعلان والإعلام وممكن مسيَّر متجانس ومُعاد.

هذا الانـقسام للفرد، هذا التفتت والتمأزق داخل الشخصية، بل داخل الشخصية المطروحة ضمن الحشود والتكدّس البشري الرهيب في مكان يُسمّى مدينة، موضوع تطرحه الثقافة وعوامل الانتاج وأنماط النظر والعيش.

بكلامٍ أخصَر، إنّ الانـقسام والتوحد ينتقل، الهُنا والآن، إلى داخل الإنسان، إلى الوعي والمنطق التواصلي، إلى الشخصية للمواطن في أعمق أبعادها وعلائقيتها وكينونتها. وبذا فإنّ الجغرافي أو البيئاوي [الأيكولوجي النزعة] ليس هو وحده المفسّر للتقسّم والتوحد، للانقبـاض والانبساط، للأنس والوحشة. البيئة فعّالة؛ لكنها لا تؤخذ منعزلة: ليست المفسّرة للتخلّف وللانتقالية، للعلائقية وللخصائص الحضارية؛ وليست هي من ثم المنبت والموئل للحركات الأصولية أو للنفور من التغيير أو لتكوين «روح»

الأمة و«خصال» المجتمع أو مميزاته. لماذا؟ لأنّ العوامل الثقافية التاريخية، أو لأنّ الوعي والارادة والعقل طرفٌ في الصراع أو جزء من لعبة تطور الإنسان وطرائق تفكيره وتدخيله... من هنا فإنّ النماطة للمجتمع العربي، التي تكون أكثر توضيحاً للنظر وأكثر تسهيلاً للتحليل والشرح، هي النّماطة التي تقطّعه إلى: حديث، ومهجّن، ومَعهود [تقليدي].

ـ أُشمولة، أو آليتا التأثر بالطبيعة وتجاوزها، البيئة أمام التغييرانية:

يحتوي الفكر العربي المعاصر، منذ الأفغاني / عبده، في مجال دراسة الوعي والبيئة، أو الطبيعة (البيولوجيا، الأرض) والحرية والثقافة، على اتجاهاتٍ غنية مختلفة. فثمة من يُخضِع السياسة وتجانس المجتمع إلى عامل المكان. ويكثر الدّارسون الذين يولون، على غرار ما رأى الأسلاف من كلاميين وفلاسفة (را: أدناه)، الأولوية لما هو معتقد ووعي، أو لما هو ايديولوجي واعتباري، ثقافي وروحي وتاريخي؛ وذلك بالنسبة للبيئة والأرض، أو للتضاريس والجغرافيا... هنا يُستدعى، على نحوخاص، القطاع القومي في الفكر العربي المعاصر؛ فذاك قطاع تمركز وتمحور، تغاذي وتحرّك، انتهاضاً مما هو مشترك: لغة، تاريخ ومصالح مستقبلية مشتركة، رفاه عام، مَطالب بالأمن وبتعزيز النحن خشية الانـقراض أو التبخّس الحضاري، وحدة العدو والمهاجمات والأخطار المحدقة والبعيدة. كذلك فإن التغييرانية في رسمها للاستراتيجية، أو للمستقبلانية المتناقمة، تعطي للعنصر البشري القدرة على استيعاب ما قد تقود إليه الحتمية الجغرافية والروابط مع الأرض من استنتاجات خاطئة ومتسرعة وحتى متناقضة وقاتلة للإنسان.

القسم الثاني: إشكالية البيئي والثقافي

1 ـ النافع والصائب في التشديد على دور البيئة في التواصل والرحلة إلى «الجمع واليقين»:

يكثر عدد الدارسين، في الفكر العربي المعاصر، الذين يفسّرون **تَشكُّل الحياةِ الاجتماعية** بالعوامل الفيزيائية: يتَصوّرون أنهم يَفهمون **أنماط العَيش والتفكير**

والسلوك، في الأمم، من حيث إنها أنماط مطبوعة بطابع خاص متفرِّد يفسَّر كله في ضوء **العامل البيئي**... وهذا هو المكوِّن للعلاقة بين الوسط والإنسان: ثم في ضوء **العامل السكاني**، وهنا **التَمَظْهرُات الديموغرافية** المتصفة بتشكّلاتٍ وحركات خاصة مرتبطة بالتقاليد والاتجاهات، ومتأثرةٌ بما هو جغرافي أو بيئي.

إنّ في ذلك التشديد على فعالية الركيزة المادية للأمة والمجتمع، إنْ في مجال الجمع والتفرقة أم في مضمار التنوّع والتعدد أو الارتفاع والاندثار، عملية ناجعة ثم هي سديدة وهي لا بُدّية منذ الخطوة الأولى في مقاربة المجتمعات. ونجد في ذلك النظر التحليلي اجتهادات، طوّرت معرفتنا بالذات والتاريخ، بالتواصل وأنماط التوزّع السكاني..

2 ـ المناطق الطبيعية، إرادة لعاملٍ بيئي مؤثّر لكنه غير حاسم:

لا تشكّك الدراساتُ الاجتماعية في قيمة الدور الذي تلعبه المنطقة الطبيعية التي تشكل القاعدة المادية الجغرافية للمجتمع أو للدولة. فهنا نعرف، ومنذ القديم، **تأثير الأقليم** في التشكّلات الاجتماعية، وأنماط العيش والانغراس في الأرض. وتَنبّه أدباء الجغرافيا **والرحّالة العربُ** إلى أنّ **وديان الأنهار**، أو الأنهار عموماً، مكان مناسب لنشوء التجمعات السكانية بسبب إمكان توفّر الخصوبة، وطرُق المواصلات، وترابط الجماعات. هنا برزت تحليلات، مختلفة الدرجة من العمق والتمذهب، تناولت العلاقةَ بين التاريخ والجغرافيا؛ بين الأرض والطبائع، بين بيئة الحضري وثقافته أو صناعته وعمران مجتمعه، بين البيئة وصفات جسمية أو عادات وأخلاق...

إنّ التوزيع إلى مناطق طبيعية، وحتى إلى مناطق للحرارة أو لتساقط المطر، طريق يقود إلى معرفة نافعة عن عامل بيئي كاشف ومُخْبِر. وسنرى أنّ ابن خلدون، على سبيل المثال، أشار إلى تأثير البرْد في نمط المعيشة عموماً وعند أهل فاس.

3 ـ المناطق المناخية، تأثير المناخ في الإنسان والتواصلية، في التجميع والتفريق:

وكذلك فقد بالغ كثيرون في اعتبار المناخ **محدِّداً حاسماً** في تكوين العادات والأعراف، وفي تَنوّع الحضارات وطرائق ردّ إبعاد فعل الإنسان على الطبيعة واستغلال الموارد: فقد فسّر بعض أسلافنا، في الفكر العربي الإسلامي، بمناخ الصحراء وحده كثيراً من المصطلحات التي تَتحيَّن في الجنة (الظلال، تجري من تحتها الأنهار، قُرّة العين، أثلج

صدره...).

إنّ المناخ، ومن ثم نوعية المطر والحرارة، مؤثِّر في النشاط والعلائق، وهو أيضاً مُهِمّ يَدخُل في نشوء تصوراتٍ عامة حول الخمول والبلادة، أو الكسل واللهو، الاستجمام والاسترفاه، النوم، والعمل وحتى في تقضية الزمان وتوزيع ساعات النهار... ومن المعروف هنا ما قاله ابن خلدون، ومن قبله الكندي وإخوان الصفا وابن سينا، عن عادات **السود** (وذهنيتهم، وأجسادهم) المفسَّرة بحرارة الطقس. وما قيل **في المصريين**، من ميل إلى الرقص والطرب، بل وحتّى إلى الطيش والخفّة والمرَح، ردّه قائلوه إلى الإقليم أو في المناخ الحارّ. وما قالوه في المناطق المعتدلة، وفي سكان المناطق الباردة.

4 ـ الحواجز الطبيعية، تأثّر الفرعي والعام بالحاجز (عيّنة: الصحراء؛ الجبال):

كانت الصحراء تُقَدَّمُ على أنها حاجز طبيعي أمام المجتمعات، ومانع للوحدة في قلب المجتمع الواحد. ومن حيث هي كذلك، فهي لا تؤدّي دوراً قوياً في الكثافة السكانية؛ ولا في تداخل العناصر أو الجماعات؛ ولا في الاستقرار ومن ثم في تكديس الثروة وتراكم الخبرات والمعارف وتبادل المهارات والتعاون. ويقف ذلك الدور السلبي مانعاً أيضاً في طبيعة الثروة، كما في التنظيم الاجتماعي للاقتصاد، وفي الفعل السياسي. فثروة الصحراوي، كموارده ونفقاته أو كحاجاته ومدّخَراته، شحيحة: إنها محدودة، مقصورة على نوع أو نوعين من المواشي. وتكون ممتلكاته بخسة قليلة: واستهلاكه محدود قليل إنْ من الماء أو الغذاء أم الملبس والتحسينيات والكماليات.

تَخلق الصحراء **نمطاً من القيم المتراتبة** درسه جيداً الفكر العربي المعاصر؛ ورأينا أعلاه مستويات العيش والحضارة والعلائقية داخل البدويانية (را: الصحراوانية). كما أننا ألمحنا إلى أن **العقل البدوي** موضوع يوضَع على طاولة التحليل والتفحّص توخّياً لمقارنته بالعقل الريفي، وبالعقلية المنتجة في المجتمعات التكنولوجية المعاصرة. وهنا يبدو ممكناً تطويره عن طريق خلق الشروط الاجتماعية الانتاجية، والفضاء النفسي الفكري، الكفيلة أو الميسّرة لتفجيره ومن ثم لاستيعابه وتميزه من قِبَل التغييرانية الإسهامية(للمثال، سنرى أدناه، كما مرّ أعلاه أيضاً، أنّ البدوانية ظاهرة ينبغي وضْعها أمام الوعي من أجل السيطرة عليها وضبطها.

5 ـ **تأثير انعدام وجود البحار أو المحيطات في قوانين التفرقة والجمع:**

لا يتغلب دور البحر كحاجز بين المجتمعات على دوره الايجابي كعامل تواصل فيما بينها، أو كطريقٍ للانتقال والتعاون بين الحضارات. ويَدرس الفكر السوسيولوجي العربي جيداً البحر من حيث هو مثير لرغبة الإنسان وفضوله، أي من حيث هو محفِّز محرِّض على الاستكشاف والاستطلاع وفي الحروب والاحتماء وبناء المعرفة والآلات، في تطوير الحضارة وانفتاح الإنسان. ويؤكد علم التاريخ، متفقاً بذلك مع علم الاجتماع، أنّ الانفتاح على البحر قدّم حضارات أو مُدُناً يُفهَم موقعها انطلاقاً من ارتباطها بالماء واليابسة، أو من نوع سواحلها وبحرها وبَرّها. بذلك تقوم دول مطلة على بحار مفتوحة أو مغلَقة، ذات سواحل طويلة، وذات طابع بَرّي محض أو بحري محض.

6 ـ **حقيقة دور العوامل الجغرافية في تكوّن المجتمع والأمم:**

إنها فكرة قديمة؛ فقد سبق أن لاحظ الأقدمون، في حضارات كثيرة، تأثر الحياة الاجتماعية وخصائص في الفرد النفسية والتواصلية بالمحيط (الجوار الجغرافي، الوسط، البيئة، الاقليم، المناخ، الحواجز الطبيعية....). لم يكن أبوقراط، أفلاطون، أو أرسطو، عند اليونان، الوحيدين الذين لاحظوا ذلك التأثير. ومَرّ معنا أنه في الفكر العربي الإسلامي، قال الفلاسفة (الكندي، ابن خلدون...) بتلك الفكرة: وأنهم اقتربوا من المبالغة والتعميمات في القول بتأثير الاقليم والمناخ على الأمم والأفكار والأطباع.

أ/ يَذكُر الفرنسيون أنّ **مالبْرانْش**، منذ القرن السابع عشر، كان عندهم سبّاقاً فقد لاحظ أنّ «الهواء الذي نتنشّقه يسّبب بعض التغيير في العقول؛ وأنّ الغاسْكون، للمثال، «ذوو خيالٍ أكثر حيوية من خيال النورمانديين» ثم أتى مونتسكيو، في «روح الشرائع»، فطرح مقولةً مفادها أن نظام الحكْم في بلدٍ ما ذو علاقةٍ مع مناخ ذلك البلد وخصوبة أرضه... ومن بعد تابع ميشيليه التنبيه على دور القاعدة الجغرافية للتاريخ، أو على تأثير الأرض والغذاء والمناخ تأثيراً متعدداً إلى حدّ جواز التأكيد على أنّ ذلك العش يكوّن العصفور وأن أحدهما يَكون كما يكون الآخر؛ فكما يكون المكان يكون الإنسان وتكون المكانة. أما هـ.تين TAINE، في «فلسفة الفنّ»، فقد طبّق مقولة تأثير العوامل الجغرافية على ميدان الأدب؛ وتأثر بذلك فيما بعد، وكما هو معروف، بعض النقاد العرب.

أشار **بوفّون**، يقول الفرنسيون وقد تكرر أقوالهم بعض كتب التدريس الجامعي في بعض الأقسام، إلى إمكان **ظهور مخلوقاتٍ جديدة**، أو أصنافٍ جديدة من المخلوقات الموجودة، بفعل تأثير المناخ والبيئة أو عامل المكان والوسط. بيد أنّ **لامارْك** (1809) وظَّف، على نحوٍ نظامي ومُمَنهج، تأثير الوسط على المتعضّي. فالوسط يُغيّر في العضو: يُعزَّز العضو بكثرة الاستعمال؛ ويَضعف حينما يقلّ اللجوء إليه أو تشغيله والانتفاع منه (را: التطورانية).

ب / عرف الفكر الانكليزي كثرةً من الباحثين الذين قالوا بدور الجغرافيا في تكوين الإنسان والأمة، في التوحد والتشرذم، في التنافس العلائقي والتعاون. هنا تورد معظم كتب التدريس الجامعي العربية، ذات الموقف التلميذي، كثرة من الأسماء: يهمّنا دارون في «أصل الأنواع» (1859) الذي قدّم نظرية تَطَوّرانية خلاصتها **البقاء لمن هم أكفأ وأقدر**، ومثالها «أنه إذا ازداد عدد الذئاب في منطقة لا يتوفَّرُ فيها غذاء لهم إلاّ حيوانات سريعة العَدْو، فإنّ الذئب السريع العَدو هو وحده الذي يستمرُّ في الحياة ويقدر على البقاء». نتلبَّث هنا هنيهةً كي نتفحّص الجدوى، ثم القيمة العلمية، لتطبيق الداروينية ـ أو الرؤية البيولوجية ـ على الظاهرة البشرية ممثَّلة بالأمم وتكوّن المجتمعات أو بالثقافات، والتواصلية. نتساءل، ومنذ البداية، هل من الممكن والجائز، السديد والإنساني، نـقل فرضية دارون إلى الفضاء الفكري أو إلى ميدان المجتمع البشري وقوانين تاريخ الأمم وحيث ظاهرة التجمّع والتشتت والبقاء؟ إنّ الفلسفة في الفكر العربي الراهن تشكك كثيراً في إمكانات و«قوانين» وراثة السّمات المكتسبة بفعل المناخ والبيئة أو الوسط والجوار. فهنا قضية غير دقيقة، ولا يصمد أمام طرائق العلم ومنتوجاته قول بأن **الوراثة** هي المفسّر والمغيّر وصاحبة السلطة الحاسمة. وبخطوة أخرى، إن الداروينية الاجتماعية ليست نظرية تؤسس علم الاجتماع، وتحيط بالمجتمعات والتطور والحضارات والمستقبل. فتطبيق مبادىء الداروينية على الإنسان في تجمعه وتشتّته، في تكوّن دُوَله وتَفتّت الجماعات، عمل أيديولوجي يُبرِّر التوسّع وقَتْل الأمم المستضعَفة والثقافات التي لم تحصل على الكفاءة للاستمرار وتأمين حماية الذات والتكيّف مع البيئة وتوسّع الأقدر سلاحاً وتنظيماً وفعلاً سياسياً.

في إقامة التفكك أو التجمّع، الاندثار أو التعزيز الذاتي، تبعاً لفرضية الداروينية رغبات غير نبيلة، وتقسيم أو تفسير معادٍ للأخلاق وللبشر والإنسانوي. فهنا ايديولوجية تُبَرر

إلغاء الضعيف، وانزياح اللاقادر اللامتكيّف أو العاجز؛ كما هي تُعزز المحظوط والأكفأ، وتعطي الحقّ للقوة والشرعية للمهيمن... وذلك كله انتهاضاً من أساس بيولوجي، وقياساً على مبدأ أو محكّ فرداني، جسداني، عضواني، غير اجتماعي وضد اجتماعي ومعادٍ للمجتمع ومناقض للقيم.

أباد الغربيون، في فتحهم للقارة الأميركية، المختلف عنهم. وأقاموا التفتيت أو التشتيت المرغوب، وأفسدوا التجمّع والتوحّد: لقد كان المقياس والميزان في عملية الإبادة لأمةٍ وغرْس أمم أخرى، القوة والطبيعةَ الفجة وتوهُّمَ تفوقِ عرقٍ أو قارةٍ أو لونٍ، منطقةٍ أو مناخٍ أو أرض. في تلك السيرورة المعقَّدة، حَيّن القاتل القوي ما أسماه **قانون الصراع**؛ وجعل من هذا «القانون» البيولوجي منهجاً لإبادة أمة ولونٍ وقارة وثقافة،وجعل منه أداةً وجهازاً وآلة **لتقريظ الحرب** ولإقامة سُلّم تفاضل بين الأمم والألوان وأنماط النظر للوجود وللقيم... إنّ تزييفاً للعلم جرى ويجري؛ وتمجيد الصراع أو رفعه إلى مستوى القانون العام الخالد ظنون وتخمينات، تبريرات وتغطية ورغبات غير بريئة بل وغير نبيلة ولا تَمتُّ بصلةٍ شريفة إلى الإنساني والشرعي الأخلاقي أو القيمي.

يُعتبر **سبنسر** من أشهر الباحثين الانكليز الذين تأثروا بالمدرسة الجغرافية الألمانية (التي أسّسها ك. رتّر (K.RITTER) في تحليل أو دراسة العلاقة بين الظروف والإنسان، بين الجغرافية والتاريخ، بين البيئة والجماعة، بين الأمة في عناصرها والأمة في هيكلها العام أو وحدتها وتجمّعها.

فليس صالحاً، ولا هو منيع أو دقيق، ردّ المجتمع إلى متعضّ كبير أي إلى جسم واحدٍ واسعٍ فعلي وحيّ، متماسك الأعضاء متكامل العناصر والوحدة العضوية الحية. إنّ البيولوجي، عند هذا الكاتب الانكليزي الذي اشتهر في زمانهوعند غيره، مفهوم ضيّق واستعملوه بتعسّفٍ وعلى نحوٍ غير دقيق...

ت / السوسيوغرافيا (العلمِجْتِماع الوصفي)، وصف المجتمع:

قد تَبلغ الدراساتُ التي رأيناها أعلاه المستوى النظامي. يعني أنها تتقدَّم كقانونٍ عام شاملٍ يفسّر كل الوقائع الاجتماعية؛ وأنها تعرض على نحوٍ ممنهَج، أو طبقاً لطرائق العلم وأسُسه وأجهزته. هنا نصل إلى ميدان وصف منطقة جغرافية، أو إلى ميدان يتكرّس

لوصف بيئة محدَّدة أو للدراسة الاجتماعية المحدودة. في هذا المجال، السوسيوغرافيا، يَنتقِد الفرنسي كوفيليه، صاحب موجز شديد الوضوح وكثير التوثيق في علم الاجتماع، مدرسة انشقّت عن لي بْلاي (Le Play /1806-1888) على يد ديمولِنْ (E. Demolins) (ت 1907). لقد أكثرت هذه **«المدرسة المنشقة»**، من الاستناد إلى أفكارٍ مسبقة، وقابلة للـنقاش حول تأثير الوسط الجغرافي. ويقول كوفيليه، بحسب ما نجد أيضاً في كتب علم الاجتماع بالعربية لأساتذتنا الذين دَرَسوا في فرنسا وأعجِبوا بكوفيليه (النافع، فعلاً)، إنّ في ذلك الأمر برزت قواعد «السوسيوغرافيا».

والنمط الآخر من الكتب التدريسية الجامعية،التي تنهل من اللغة الانكليزية، يجعل من السوسيوغرافيا [الوصْف الاجتماعي الجغرافي] قطاعاً يُرَدّ إلى تونيس (Tonnies) الذي وصَف بعض الظواهر الاجتماعية، مستعملاً الاحصاء / ومرتكزاً على التوزّع الجغرافي. وللمثال، فهو وصَف ظاهرة الإجرام موزَّعة بحسب مناطق؛ وكذلك فعل أيضاً حيال ظاهرة الاضراب العمالي (1896-1897). ولقد ازدادت إلى حد ملحوظ، **في الاستقصاءات الميدانية** العربية، الدراسات الاجتماعية الوصفية التي تستعمل الإحصاءات والجداول والبيانات والرسوم الخطية، أو التي تهتمّ بالكمي والنوعي، بقرية أو بمنطقة، بقطاعٍ أو بمستوى، بظاهرة أو بوقائع...

ث / المدرسة الألمانية، هادئة حتى مجيء راتزِل:

سبقت الاشارة إلى **ك. رِتّر**، صاحب كتاب **«الجغرافية المقارنة»**، الذي، تشديده على فعل الظروف الطبيعية، لم يغفِل التركيز على دور الإنسان وتأثيره في بيئته. ويُذْكر هنا أيضاً هومبولت، الذي أعاد إنتاج التفكير الذي يتوجه لتحليل تأثير البيئة في الإنسان، وللتنبيه على تفاعلهما وعلى دور للإنسان في تلك التفاعلية.

وفي علم الاجتماع، كالحال في الفلسفة بشكلٍ خاص، تبدو التوجّهات الفكرية الفرنسية متأزّمة متمأزقةً بالتوجهات الألمانية الشاطحة (المغالية، المذكّرة بالصوفي والحدْسي، بالخيالي والغائم المغْرِق). ولقد أنفق الفرنسيون، وأمثالهم من الأوروبيين الخائفين من «التوسعية» الألمانية، وقتاً طويلاً لتفحّص نظرية راتزِل. فما هي هذه النظرية التي تَجبهنا فظاظتها ولاعلميتها في تنظيره لعلائقية الأمة والأرض أو الانسان والجغرافيا؟

7 - **جغرافية الإنسان، نظرية راتزِل في الإنسان والأرض، نحو علم الجغرافيا البشرية:**

أقام الجغرافي الألماني فريدريك راتزل (Ratzel) (1844-1904) الأسُس العلمية، والشكل النظامي، لميدان السوسيوجغرافيا [الجغرافية الاجتماعية، الجُغراتماعية]. وأثّر هذا النظر كثيراً وعميقاً بحيث أدت ردود الفعل وتفنيدات آرائه إلى توضيح ذلك الميدان ورسْم حدودٍ بين الجغرافيا الطبيعية وعلم المجتمع، بين البيئة والإنسان. وعلى الرغم من سهولة دحض الراتزلية، فإن الفكر الفرنسي كان الأبرز، داخل أوروبا، في مجال الرد على تلك الفرضية وكشف مطموراتها أي ما هو نزعات قومية وتوسّعية يخفيها الألماني بطموحاته وعنصريته، أو بتخيلاته ومراميه الايديولوجية. فالراتزلية مبادىء، أو مجموعة آراء [آرائية]، تنطلق من الأرض، وتربط بالأرض، وتجعل العلاقة مع الأرض الصلة الرئيسية في المجتمع أو الصلة الاجتماعية الوحيدة. بذلك لا يبدو، ومنذ التّماس العام مع تلك النظرية، أنّ الأسس علمية؛ وليس المنطلَق أو التحرك اجتماعياً، ولا هو ثقافي تاريخي. فنحن أمام مسلَّمة مسبَقة وحيدة وآحادية، وهي مسلَّمة فردانية الطابع وغير اجتماعية. إنّ مدرستنا العربية، إنْ في الفلسفة أو في علوم المجتمع والنفس والتاريخ، لا تتفق مع هذا التفسير للأمم والمستقبل، للإنسان والعقل، للتجمّع والتشتّت، للانـقراض والاستمرار... ولا تقبل مدرستنا بجعل الأرض مؤسِّسةً للمجتمع، ومكوِّنة للأمة، وأداة أو آلة تنتج وتصنع، أو تعمل وتحتّم، تجمّعنا وتفرّقنا، تواصليتنا ووعينا القومي وصراعنا وكفاحنا، دولتنا الواحدة الجامعة ودولنا الخاصة القاسمة المقسِّمة. لماذا ترفض مدرستنا، أو عاداتنا العقلية في إنتاج المعارف وتطوير العلم وصياغة الحقائق الاجتماعية، الرباط الجغرافي، أو الصلة المادية البيئوية القائمة على مقولة الأرض وحتمية تأثيرها وقدراتها على الإخضاع والتحكّم بالظواهر الاجتماعية وبالدولة والأمة؟

لعلّ السبب الأول يتمثل في أنّ راتزل يقلّص الأرض، أو يقسّم ذلك العامل الطبيعي الواحدي، إلى عناصر هي: أ/**الموقع** (Situation/Lage) للأمة (الوطن، البلد، الدولة) فقد يكون هذا مطلاً على البحار، أو بَريّاً، أو مقفلاً، أو بلا مصّب، أو... ب/ الفضاء (Raum, l'éspace)، وهو المكان إو الحيّز أو اتساع الامتداد الرقعة. من هنا يتأتى غنى الأمم، ونزواتها، ووعيها بقوتها وإمكاناتها، بطاقاتها وصراعاتها وطموحاتها؛ التَخْم (Grenze) الذي هو غير ثابت؛ إذ الحدود بين الأمم، في تلك الفكرة المذهَبة، تتمدد وتتقلص تبعاً لدينامية الأمة وطموحات الشعوب أو زخمها.

لا تَظهر الراتزلية نظريةً عميقة؛ ولا تكشف عن جهاز متين صاغ حقائق دقيقة، أو قدم معلومات تاريخية منيعة سديدة. سنرى أدناه أنها أثرت كثيراً في فكرنا العربي الراهن: وكان تأثيرها إما **سلبياً** أي حيث جرى نقدها والتوتر بها والانتفاع من معرفتنا بنقائضها وبتزييفاتها ولاعلميتها؛ وإمّا **ايجابياً استيعابياً** حيث جرى تطبيق روحيتها على دراسة بعض الأمكنة والمواقع والفضاءات والتخوم. لقد كانت مدرسة محرّكة للفكر في علوم الاجتماع والتاريخ والجغرافية، بل وهي نظر في الإنسان والبيئة وحتى في الفلسفة.

8 ـ البيناوية، الجوار أو الوسط، المحيط، سمبل:

رجّعت «نظريات» أميركية كثيرة، لكن بصيغ غير دقيقة، خطاب راتْزل في الثقافي والاجتماعي والنفسي. فقد ذهبت «نظرية» الآنسة إلن تشرشل سمبل E.C. Semple (ت 1932) إلى حدّ تفسير كل ظاهرةٍ وكل ما في ظاهرة، داخل المجتمع، بتأثير الوسط الطبيعي، بالمحيط أو البيئة، أو الجوار، بالجغرافي والطبيعي والأرض. ونجد اليوم، في كتب علم الاجتماع التدريسية، كما في كتب تدريس الجغرافيا البشرية، إلماعات واضحة لمقولات «الباحثة» الأميركية، أ. سمبل، تعيد التاريخ، تاريخ الولايات المتحدة وسواها، إلى تأثيرات الوسط الجغرافي. فالتاريخ هو، تبعاً لذلك، **تَتابُعُ عوامل جغرافيةٍ** مختلفة أحدثت نمو التاريخ واختلافه، وتفسّر وقائعه ووتيرته. والفضاء، المكان أو الوسط، في ذلك التفسير، وحده يخلق نمط العيش ويُكوِّن أنماط الحياة (حياة ريفية، حياة جبلية، إلخ) على نحوٍ ثابت وسخري وآحادي. ويعني هذا، نتيجة لذلك المنطق والتعليل، أنّ المكان الواحد أو أن فضاء أمة يكون أمة قديرة خالدة بمقدار مايكون فضاء واسعاً كبيراً. ويبدو أنّ المنطق الضمني، يستدعي المُصاحِب والمُحِفّ، المخفيّ والمحجوب، في خطاب راتزل. فالولايات المتحدة مكان واسع وغني، فهي إذن مهيأة لأن تستمر وتَعظُم؛ ومن جهة أخرى، فمكانتها وموقعها، تخومها وامتدادها، كلها مقولات تُفهم أو تَتعزّز إنْ أُخِذت على بساط (إهاب، خلفية، مهاد) يضع الولايات المتحدة تمهّد لعلاقةٍ مكانية متميزة، أو حدودٍ متمدّدة مع كندا أو مع المكسيك وما إلى ذلك، أو لشعور جماعي بالقدرة والثروة، بالطموح والهيمنة...

9ـ مقال المناخانية في الدول والأمم أو في المجتمعات والتجمّعات:

قد ينفعنا هنا تمحيص كتاب قديم وضعه يهودي صهيوني، إلزورت هونتنغتن، صدر في لندن ونيويورك (1911)، بعنوان: «فلسطين وتحولها»؛ ووضع «مبادىء الجغرافيا البشرية» (ط 6، نيويورك، 1951). ما يقوله رغبات صهيوني نشيط متحمسٌ؛ أمّا ما يَظهر فكلام في مبادىء، وفي العلم والحقيقة.... ويَرفض الفكر العربي مدفوعاً بالدفاع عن العلم، وبتوخّي الحقيقة، ذلك المقال في ظاهره وعلانيته كما في مراميه المخفية وطموحات العدو القومي بفلسطين العربية.

ولعلّ كتاب «**المناخ يَصْنع الإنسان**» (1942)، لكلارنس إ .مَيْلز، هو أبرز ما تورده كُتب علم الاجتماع التدريسية حول المفسِّرين، داخل الولايات المتحدة، للمجتمع والحضارة أو للإنسان، **بالعامل** المناخي. فذلك الكتاب يعطي لارتفاع الحرارة الذي حصل على الكرة الأرضية، خلال الـ 80 عاماً التي سبقت ظهوره، تأثيراً عظيماً.

إن **المناخانية**، المدرسة التي تجعل المناخ مفسِّراً، حركت تعليلات كثيرة، داخل الفكر العربي القديم والمعاصر. فقد ذهب بعض الراغبين الايديولوجيين، طبقاً لمنطقٍ أقلياتي جارح وسادي، إلى أنّ الجنة (النعيم، الفردوس، الحياة الأخروية) تُفسَّر بعامل المناخ الصحراوي أي، بتوضيح أكثر، رأى البعض أنّ الصحراوانية حيث الوسط الطبيعي، والعامل الجغرافي، والرمال التي تتكدس ولا تتفاعل، القيظ، وقلة الأمطار، الوسط، السماء الصافية، عوامل مادية محتِّمة: فهي التي تجعلنا نفهم التصورات عن الوجود والآخرة، عن القيم والفكر، عن اللغة والزمان، عن المنطق والعلائق، عن التراكم والانقطاع، عن السببية والنحو والمقولات أو اليقين والحقيقة...

وليس المناخ، لا هو ولا إنسان الصحراء (البدوي) أو عقلها وفكرها (الصحراوانية، البدويانية)، قانوناً مفسِّراً، أو مستحقاً لاسمه، في الفلسفة العربية الراهنة الموجِّهة لعلوم النفس والتاريخ والمجتمع أو للإنسانيات. فالمناخانية شطَط، وتعميم غير دقيق، ومبدأ لا يصمد أمام الاختبار والتأمل وقراءة التاريخ ولا هو مقولة تطورية. إذا كان المناخ «صنع» الإنسان فترة، فإن الإنسان يَصنع المناخ، ويغيِّره، ويتفاعل معه، ويستكشف قوانينه، ويثمِّر لعبته ويوظفها... فالإنسان يتكيّف بايجابية وإسهامية، ويتعامل مع الواقع والشروط انطلاقاً من القدرة على الحرية والاختلاف وإعطاء المعنى، ومن القدرة على تحيين اختيارات والتعاطي مع إمكانات وأولويات وتخطيط وإرادة.

10 ـ المدرسة العربية في علم الاجتماع وعلم الجغرافية البشرية وفي البيئاوئة:

أنتَج الدارسون العرب المعاصرون، في علم الاجتماع كما في ميدان الجغرافية البشرية وفي علم البيئة، ما يَستحق أن يُسّمى عطاءً أصيلاً تعلّم ثم تجاوز.

ومن السويّ أن يكون ذلك العطاء المُنْصبّ على دراسة المجتمعات والوقائع العربية مشرئباً نحو الاستقلال في تفكيره وفي استعماله للطرائق الناجحة المطبَّقة في العالَم.

إلا أنه، يحق لنا أن نشكو من سماكة **الطبقة التلميذية** في ذلك العطاء. كما أننا نتأخّر أحياناً، إنْ في كتبنا التدريسية أمْ في الإنتاج التطبيقي، في التخلّص من تكرار المدرسة الفرنسية(في بعض الجامعات) حيناً؛ والمدرسة الانكليزية حيناً آخر (في جامعات أخرى). إننا في ميدان دراستنا هذه، على سبيل الشاهد، إذ لاحقناها في كتبنا الجامعية، نعثر على تشغيل فيدال ده لابلاش (ت 1918) وتتكارر في تلك الكتب أسماء قليلة النفع (أو يَقتصر نفعها على المدرسة الفرنسية) من نحو: لوسيان فيفر، ديمانجون، سور... ويحق للطالب الجامعي الاحتجاج على تشغيل لباحث فرنسي عفا على معطياته التاريخ، هو: بيار جورج: وحالنا مع ديرُّويوليس أسلم. هذا، في حين أنّ أمام الباحث الجامعي العربي، في علوم المجتمع، فرصةً متاحة كي يكون تكييفانياً إسهامياً يصبو للابداع والتجديد بلا تَلبُّث.

القسم الأخير: المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة وعلم الأفكار

1 ـ **العامل الجغرافي** وتفسيراته في الفكر العربي المعاصر: مقارنة ورفض الموقف التلميذي وتخطيه:

لا نستطيع القول إنّ الفكر العربي في القرن الماضي وحتى منتصف هذا القرن، ذاك الذي عاصر أمثال مونتسكيو وداروِن وغيرهما ممن ألحقَ على دور البيئة في تشكّل الأمم والإنسان، لم يحرِّك تلك المقولات في دراسته للعلاقة مع الطبيعة أو الوسط والمكان. إلا أن الأجنبي كان، بوجه عام، كثير الاهتمام بأن يُمنهِج، وينظِّم المعطى في نظرية قد توصف بالتماسك الداخلي والتعميم والرؤية العقلانية التجريبية. ويبدو أنّ الباحث العربي المعاصر صار يغلّب التكرّس للبحث الدقيق، وللبحث الواحد بتعقّبٍ وتخصص.

يَسهل على كتبنا التدريسية الجامعية تقديم الباحثين الغربيين بدقة وتكرار، بينما هي

تقفز عن باحثين أنتجوا منذ القرن الماضي، أو تذكرهم بسرعة غير موضِحة.

فكتابنا الجامعي، في علم الاجتماع، أو غير ذلك، يورد (مع تعداد مراجع كثيرة أجنبية) نظريات ميشيليه وهمبولت، ومن إليهما: وقد لا تورد اسماً واحداً من الباحثين العرب المحلّين. وهذا، على الرغم من أنَّ باحثينا لم يُخفِقوا، إن لم نَقُل إنهم نجحوا فعلاً وبدقة، في مجال دراستهم لمجمعاتنا وللفكر.

2 ـ الفلسفة التي ترسم لعلوم الاجتماع والنفس وللعلوم الاجتماعية الفرعية (التطبيقية، الاختصاصية):

تريد الفلسفة العربية الراهنة، في قطاعها المهتم بعلاقة الطبيعة بالإنسان، اهتماماً أول بالإنسان أو الجنس البشري، بنشاطه الثقافي الخلاق وبالوعي، بالمعنى وإرادة تثمير قوانين الطبيعة. تُقدِّم تلك الفلسفةُ للمدرسة العربية في علم الاجتماع رؤية عامة، وفكراً منظِّماً، وروحية مؤنسِنة للعلوم، وتصوراتٍ تَرفض ردّ اللغة والثقافة أو مقولاتنا في الزمان والمكان، في النحو والمنطق والسببية، إلى عامل المكان وحتمية البيئة (والطبيعة المادية الجغرافية كما البيولوجية أو العِرقية).

رفضت الفلسفة العربية الراهنة، من حيث هي نظر شَمّال ومحض في مبادىء التفسير وفي التغييرانية للإنسان والعلائق والطبيعة، مواقف تتغذى بالتفكير المفسّر للعقل والفعل انتهاضاً من عامل واحد آحادى أو جامع ومانع. فماهي أشهر تلك المواقف، وما هو المنجرح أو اللاعلمي، اللادقيق والأهوائي الرغائبي؟ ماهو تحريكها للنظر العام، وماهو الايجابي والمنوِّر والمحفِّز؟ لا تُنظِّر فلسفتنا تبعاً للطرح الأحْروجي؛ وتتفحّص الإشكالي تبعاً لمنهجيةٍ أو لرؤيةٍ تُعيده إلى فرضيةٍ أو إلى ملاحظة علمية؛ فالمعرفة الفلسفية شاملة تفاعلية، عامة ومؤسَّسة على المحض والمجرّد والمبادىء؛ ذاك ما يجعلها معرفة لا تقع ضمن **الإمّا وإمّاوِيةْ** الآليّة المبسَّطة، المستقيمة المسطَّحة، ولا ضمن ثنائية حادة هي إما الإنسان وإما البيئة، إمّا الجسد وإما النفس (الروح، العقل)، إما الحرية وإما الشروط، وهكذا هكذا...

أخيراً، تقوم الفلسفة العربية الراهنة بقيادة العلوم الفرعية، وبتوجيه الدراسات التطبيقية في ميادين علم النفس وعلم الاجتماع والجغرافيا البشرية. لقد تفرعت اختصاصات علم

الاجتماع، كحال علم النفس؛ وتعدّدت ميادين كل منهما إلى درجةٍ بِتنا عندها نخشى من التفتت والتشتت وانعدام الوحدة وما هو عام وجامع ومقيم للتماسك والتضامن.

تبقى الفلسفة، أو تلك الرؤية الموحّدة العامة إنْ في علوم الاجتماع والنفس والجغرافيا، مُمِدَّةً للعلوم الخاصة (للاختصاصات، للفروع) بما هو انسجام ووحدة أو بروحية عامة ومنهجية مشتركة. فالعلوم أو الدراسات الفرعية قدّمت معلومات غزيرةً متشعّبة، وذلك النمو لم يقلّل من شأن علم الاجتماع العام وهو العلم الضروري من أجل التوضيح والتنظيم، وللمقارنة ولإجراء **التوليفة الكبرى وللتّهَيْكل** في مجمَلٍ عام. إنّ تَفرّق العلوم الخاصة أعطى النافع والغزير، لكن ذلك العطاء غاص في التجرُّبي [الأمبيري، الأمبيريقي] وفي التجريبي، في التخصص المحصور المقصور وفي معطيات مبعثَرةٍ جزئية ومجزَّأة. لذا فإنّ الفلسفة تَجمع تلك الجزئيات والمعلومات الغزيرة ضمن رؤية عامة شَمّالة.

3 ـ تفسيرٌ للإبداع في الفن والأدب عند العرب، أو للتحرر والانفتاح على الجديد والمتطور، بالعوامل الجغرافية:

تنظر الفلسفة العربية الراهنة، ولاسيما في قطاعها المكرّس للتفكير بالقومية والدولة الجامعة، والتفكر بالتوحّد والاعتبار للنحن، يزدهر في **المنطق الأقلياتي**، المنطق الأهوائي أو الرغائبي (المسبَق، الذاتاني، حيث النتيجة باهرة ومعروفة سلفاً متحكّمة)، تفسير للابداع الفني وللتحرر بوجود الجبال أي بنمط **العيش الجبلي**. فذاك جَبَلٌ يعني، في تلك النظرة، ذاك موطن الفنانين أو الأدباء أو الانفتاح والتحرر. وثمة اتجاه آخر عرفه بعض الدارسين الذين قدّموا فكراً يزعم أنه وإذْ تكثر **الأمطار** في بقعةٍ من الوطن الجامع فمعناه أنّ تلك البقعة تولِّد حياة أو فكراً يحق له أن يقوده ومحكوم عليه بأن يُبدع وبأن يكون أرقى داخل سُلّم الحضارات. وفي مواقف أخرى نجدها عند بعض الأقليات كما عند بعض المحلِّلين، فإن الطبيعية تأخذ شكلاً آخر اسمه البحر كعاملٍ آحادي حاسم. فإذْ أمواج البحر تتلاحم، تنفصل وتتصل، تتفاعل أو هي مختلفة عن أن تكون متقارنة (متلاصقة، مكدَّسة، متجاورة، إلخ). فإنّ الساكن على الشاطىء الذي يعرف البحر، أرقى مستوىً حضارياً (تقنياً، زراعياً، ثقافياً، إقامِيّاً، اقتصادياً، سَكَنياً...) من الساكن في الداخل، من القادم من الصحراء أو حيث توجد الرمال. الرمال تتراكم وتتقارن وتتجاور وكذا، في تلك المواقف، هو أيضاً حال العقل والنحو، أو المنطق والسببية، الجملة اللغوية

ومقولات الزمان والمكان.

4 ـ عِلْم الأقليات، قوانين العامة، أواليات التكيّف عند الأقلية، التطهُّر القسري:

وتدعو الفلسفة، وعلم الاجتماع ، في الفكر العربي إلى إقامة «علم للأقليات»، تبعاً للمناهج المعروفة في العلوم، يكشف عن قوانين عامة كُلِيّة موجودة في كل حضارة وأمة. وأنا أرى أنّ **أواليات التكيّف** مع الذات أو مع البنية العامة للأكثرية، هي التي نلحظها في العالم والحضارات. فلتحقيق الاعتبار الذاتي، عند الشخص المنجرح أو عند الأقليّة، تتحكّم أواليات الدفاع: الإسقاط، التعويض، الإبدال، الكبت، التماهي بالقاهر، الانفصام، النكوص، التبرير...

ذاك هو ما يفسّر التنرجس والتسفيل في مسعى الأقليات لاستعادة الاعتبار الذاتي، وللتطهّر القسري، ولغسل المشاعر بالقلة والانجراح، وللتمايز والتميّز، للهجوم على الأكثرية وللحنين والنكوص، للصدام والتحدي توخياً للتسلّط على الأكثرية. وثمة قانون ينظّم موقف الأكثرية، في كل الأمم والحضارات، حيال الأقليات: فالأكثرية تهدر وقتاً في التظلّم والشكوى، وفي الرّد والدحض، وفي إسقاط نقائضها وأخطائها على الأقلية، وفي التبرير... لا بُدّ، إذن، من وَعْيَنة الأواليات التي تقود التكيف، أو التي توفّر التحقّق والاعتبار عند الأقليات. كما أنه لا بُدّ من اكتشاف القوانين التي نستخلصها من «عِلم الأقلّيات» في الفكر العربي الراهن؛ فتلك المعرفة سلاح، وهي ضرورية ولا بُدِّيَّة من أجل تثمير تلك القوانين واستيعابها. فمن تلك القوانين: رؤية الأقلية على نحو خاص لذاتها، رغباتها المنجرحة للسيطرة والتفوق والقيادة؛ قول الأكثرية الجارح أو الراغب والايديولوجي (الفعلي أو الحقيقي) في الأقليات؛ كل أقلّيّة، ككل أكثرية، تَنحكِم أو تقاد بأواليات تَطهّر قسري تَقْسم فيه الناس إلى **«نحن»** (ملائكة، أطْهار، بَرَرة، إلخ). وإلى **«هُمْ»** (شياطين، عملاء لسلطة خارجية، ملاعين، بغير أخلاق أو كفاءة أو وفاء...)؛ أقلية منفِّرة وجاذبة، مكروهه ومقلَّدة، جابذة ونابذة، كيفية ضمن أكثرية هي كمية. ومن القوانين أيضاً أنّ الأقلية تسكن في المدن... من جهة أخرى، كل أقلية هي عنصر ضمن البنية العامة للمجتمع أو لأيّ دولة في العالم. وذاك العنصر يستمد قوته وموقعه من المجمل؛ وهذا المجمل أو الوحدة الكبرى هي التي تعطي للعنصر معنى ووظيفة أو مكانة. وهكذا فإنّ التغيّر في العام يؤثّر في العنصر أو يغيّر فيه. بذلك فالأقلية ظاهرة

سوية في المجتمع العربي، وفي تاريخه وبنيته؛ وتلك الظاهرة الاجتماعية عامة، ومرتبطة مع بقية الظواهر بتفاعلٍ وتضافر، وخاضعة للدراسة الإحصائية.

5 ـ خطاب الفلسفة العربية الراهنة في التفسير المضَلِّل للإنسان والحرية:

حتى إذا وضعنا جانباً ذلك النظر النرجسي للذات عند الألماني (المكانة الأولى، السُدَّة في العالم، الأولوية، الحق بالتوسّع والسيادة على الآخرين...)، أو عند أيّ أمّةٍ توسعية، فإنّ النظر المجرَّد والمحض لا يتأسس على تفسيرات هي ناقصة وجزئية سواء أكان اسمها الراتْزلية أم المناخانية، البيئانية أو العِرْقانية [الرَّسّانية]. ذلك أنه لا يُستطاع، أوليس هو ما يَصمد أمام العقل والإيمان بالحرية وبالآخرة، تعميم «المبادىء»، أو المقولات والأسُس لنظرياتٍ من ذلك القبيل الجائر الذاتاني. فتلك مقولاتٌ لا تَصْلح في كل زمانٍ ومكان؛ وهي تُعامِل الآخر معاملةً لا تحترم فيه الإنساني والكرامة، أو الحرية والشعور بالذات، وبتعبيرٍ آخر يعني هذا أنّ التنرجُس للذات تبخيس للآخر أو لاعتباره صاحب الحق والقدرة في أن يكون ذاته، وقيمةً في ذاته، وغاية، ومساوياً لنفسه ولغيره أنّى كان منبتُهُ وفكره. لقد لعِب راتزل في أوروبا لعبة المستشرِق (القنصل، المبشِّر، الإرسالي، المستعمِر، إلخ...) تجاه الأمم التي كانت هزيلة الصناعة والإنتاج والفعل السياسي. باختصارٍ ورشاقةِ كلام، إنّ من السذاجة واللاعِلْم، من المعرفة في مستواها اللادقيق، اعتبار الأفكار الجغرافية، الراتزلية وما إليها، **بريئة القصد والمحرِّك**... **فالخطاب هنا موظَّف في الصراع السياسي الاقتصادي**،أكثر مما هو مفتِّش عن **صياغة الحقائق** أو اكتشاف القوانين المنظِّمة للمجتمعات والحضارة. فالمحجوب أو المطمور الايديولوجي أو المرغوب، يختفي وراء ما يبدو تنظيراً متماسكاً وتشخصياتٍ تَفَحّصية علمية الطرائق والمنتوج.

لم تكن الراتزلية مريحةً للفعل السياسي الفرنسي؛ ولا للدور الطامِح المكافِح الذي كانت ترغبه انكلترا لنفسها كسيّدةٍ وحيدة مطلقة في البحر. فسرعان ما التقط الخصوم طموحاتٍ جرمانية تَوسّعية مقنَّعة أو مطمورة، لكن محرِّكة ومؤسِّسة؛ بل إنّ ذلك الطموح للمكانة الأولى والمهيمِنة لم يكن مغطًى ولا صعب الانكشاف إنْ في السياسة والاقتصاد، أم في الفكر و«العِرْق» والنظرة إلى الذات. ذاك أنّ الفكر الألماني كان يُحَيِّن، في كل موقع ومجال، ما هو سيطرة (Herrschaft) بحسب المصطلح الألماني المرعِب للأوروبي ولاسيما للفرنسي، وقوة وتَغلُّب في مقابل ما هو **تضافر** (تَعاون، تعاضد،

تفاعل، وتداخل وتكامل)؛ وكان يُعبِّر عن نفسه أو وعيه بذاته المرغوبة من خلال مصطلحات الراتْزِلية الكبرى؛ الموقع، [الحدّ الجغرافي]، والفضاء مع ما يخلقه أو يصاحبه من تمثلات جماعية حول الذات والثروة الوطنية...

إن نظريةً في الإنسان تكون عقلانية رُشدانيةً، واعيةً لدور الأداة أو الارادة والعقل، تستطيع أن تحاكم بعدلٍ ونزاهة مقولات الجغرافية في المجتمع والحضارة والقيم. كما أنّ علم الاجتماع يقدّم هنا، بتضافرٍ مع الفلسفة، ما يَدحَض **كل سببيةٍ تكون خَطّية** آلية، أو مستقيمة ضيّقة هندسية، صارمة ومسبَقة جاهزة: لأنّ بنى المجتمع أعقَد وأكثر، أوسع وأدقّ، من أن تَدخل تحت سلطة الجغرافيا الطبيعية. فعلى العكس، لقد تطورت هنا الأفكار بحيث توصّلْنا إلى القول **بجغرافيةٍ إنسانية**؛ ومن ثم إلى إعادة تَقييم وضبط وقراءةٍ لمصطلحات الأرض (أو الطبيعة المادية، الوسط والمناخ...) وما زعمته من أحكام على الإنسان ومن «قوانين» لتفسيره واكتناه عطائه وقيمه وأنماط انغراس الجماعات.

إن القول بالحتمية الجغرافية، المؤسِّسة الملخِّصة والكامنة في القاع وعند النهاية، ناقص؛ هو قول شاطح، وفيه أضاليل. فالتفسير **بعاملٍ واحد** للإنسان والحضارة غير كاف؛ ولا هو يستطيع **الشمول** وتعليل المعقَّد والتطور في النُّظم والعلائق والمؤسسات والمجتمع. ذلك أنّ العامل الوحيد الآحادي، الكافي النافي أو الجامع المانع، ينتمي إلى الفرضيات والشطحات الغنائية أكثر مما هو قدير على البروز كمفسِّرٍ حاسم، أو كقانونٍ عام شامل، أو كحقيقة تاريخية من حقائق العلم. في تلك الحتمية، حيث تعيين الحضاري كله وبرمته بعاملٍ بسيط، بساطة تحذف المعقَّد والمتعدِّد المتراكم لمصلحة ما هو مسطَّح، عطوب، جزئي، قِطاعي... لذلك تَصعب هنا الإحاطة بالكُلّ والعام، بالوحدة والصناعة الكبرى، بالواسع والعميق.

في تفسيرنا أعلاه، للنمط الحضَري كما للنمط البدوي، رفضنا كل حتمانية تعود إلى الركيزة الجغرافية (البيئوية، الوسط، المناخ، طبيعة الأرض أو القاعدة المادية...)؛ لأننا نرفض كل حتمية أوكل تفسير يرغب في الهيمنة، وفي تفسير وعي لكل الوقائع، وفي البروز كقانون يَنْظم المؤسسات الاجتماعية (اقتصاد، أسرة، سياسة، دين وأخلاق، فكر وتشريع...) في بنية واحدة تكون أبدية خالدة.

6 ـ الإنسان أولاً، الفلسفة خطاب في الحرية ورحلة في الكينونة والمعنى والعقل:

الفلسفة هي موقف عدم التنازلِ والتزحزحِ عن الثقة بدور الوعي والعقل، أو الارادة والحرية. فذلك الايمان، أو النظر الوعي المفكرَن، بالانسان يناقِض كل استسلامٍ إلى دورٍ مطلق يعطي لما هو غير إنساني (كالأرض، ومواردها، وتضاريسها...) في تفسير طبقات الوعي والتاريخ.. والفلسفة نـقيضٌ لحذْفِ دور الوعي، أو لدور الفكر المحلّل المقارن الشمّال، لمصلحة الطبيعة والمحيط أو الوسط والبيئة... فليس الإنسان، ولم يكن عبر تاريخه، **مجرَّد أداة طيّعةٍ** أسيرة بيد الطبيعة؛ وليس هو عجينة، ولا **هو سلبي** بل وليس هو **فاتراً**، ينفعل ويتلقى، ويتلقّن على نحوٍ إملائي أي تَسلّطي وتفرّدي.

ب / ليس **العامل البيولوجي** حاسماً، ولا هو قادر على حذف أو حتى على تقليص تأثير العوامل الثقافية التاريخية وفعالياتها الاجتماعية. ذلك أنّ الطبيعة، البيولوجية أو المادية الجغرافية، لا تُحتّم بمعزلٍ عن الشروط والأوضاع أو عن التاريخي والعقلي والنفسي. فما هو فيناليس معلولاً للعامل الجغرافي الذي يقدِّم الشرط والإمكان، الاحتمالات والممكنات الجائزات. إنّ الطبيعة تَعْملنا، لكننا نَعملُها؛ وكما تؤثّر فينا نؤثّر فيها؛ تُغيّر فينا، ونُغيّر فيها: تنظِّم أنماط الجماعات؛ ويبقى لكل نمطِ المجال والإمكان لتنظيم الأرض، وتتميز لمصلحته، والفرار من حتميتها...

إن الأرض عامل ضيّق وغير دقيق؛ وبل مفهوم **الطبيعة الجغرافية** مترجرج: إنه غير قائم بذاته. ليس مستقلاً، ولا وجود له على نحوٍ فَظّ، خام، معزولٍ عن الثقافي أو عن الإنسان والحضارة، عن المجتمع والجماعة والعلائق، عن الوعي البشري والأداة أو التكنولوجيا. وهو **لا يلغي دور المعتقد والمسبَق**، الجماعي والرمزي والاجتماعي. فالمعتقدات التي تحرِّم قطع شجره، أو تنظِّم المنزل والسلطة والمكان، تلعب دوراً ينظِّم ويُعيِّن علاقتنا مع الأشياء والزمان والمكان. ويَزرع الإنسانُ معتقداته في الأرض، فينظِّم ويتنظَّم (قا: بناء المدن، الكوفة للمثال)؛ يُقدِّس ويَحرسُ. إنّ المسبق هو اليوم، للمثال، يقود بناء مدينة أو يَحكمُ الطبيعة: نغيِّر مجرى النهر، ونزيل الجبال، ويُضبَط المناخ، ونتحكم بالحرارة ويتحكم فينا الفعل السياسي أو سلطة الحاكم التي هي أقوى من المناخ والبيئة وما إلى ذلك من تسميات أخرى لركيزة المجتمع المادية.

7 ـ خطاب الفلسفة في الوسط الجغرافي، الانتقال إلى وسط السلوك أو إلى المجال النفسي الاجتماعي:

ـ **الوسط الجغرافي** هو الوسط كما يبدو فيزيائياً؛ أما **وسط السلوك** فهو الوسط كما يبدو للفرد. والإنسان أعقد وأغنى من أن يتفسَّر بالبيولوجي وحده، أو بالطبيعة المادية للأرض؛ لأنه كائن تتوحّد فيه متفاعله متضافرة العوامل البيولوجية والنفسية والتاريخية. وليس كنظرية المجال [الفضاء النفسي الاجتماعي، الحقل النفسي الاجتماعي] نظريةٌ تَتحيَّن وتُحيِّن لتناضح والتواضح بين تلك العوامل المذكورة، بين الجهد البشري والطبيعة، بين الثقافة والبيئة، بين الوعي والمكان، بين وجهَي ظاهرة أو حقيقة واحدة. لقد أظهرت التحولات في المجتمعات العربية، ديموغرافياً وحضارياً أو إعلامياً وتقنياتٍ واتصالات، أن لا قدرة كبيرة للبيئة الجغرافية، أو للوسَط المادي الفيزيائي، في تفسير التطورات وقيادة المتغيِّرات، في بناء المستقبليات والاستراتيجية أو المستقبلانية. فالعامل الجغرافي يبقى قسماً من المجال؛ والمواطن ليس أسيراً أو ليس هو وحيداً منعزلاً منفرداً في تعامله مع الوسط النفسي الاجتماعي بمقدار ما يكون الإنسان ذاتاً يتحرك داخل بنية من المؤسسات والنظُم المنغرسة في التاريخ والاجتماع والفكر. بل إنّ الإنسان يتحرك داخل حقول متكاملة متعاونة هي فيزيائية وفيزيولوجية، نفسانية وعقلية وتاريخية. والمجال التاريخي متحرك، وهو متفاعل مؤثر في المجال المادي الموضوعي (الطبيعي، الجغرافي) الذي يأخذ معنى من الوسط الثقافي الاجتماعي. فهذا الأخير هو الذي يؤنْسِن، ويُوَعْيِن دور التضاريس والموقع والأرض والمناخ في عمليات التجميع والتفريق أو التوحيد والتجزيء، التكوين والتطوير، الانحلال والارتفاع.



الإسلام والخطاب الأنثربولوجي المعاصر

أبوبكر أحمد باقادر

يرى علماء الانثربولوجيا أن المهمة الأساسية لعلم الانثربولوجيا (علم الإنسان) هي تمكيننا من فهم أنفسنا عن طريق فهم الثقافات الأخرى. فعلم الانثربولوجيا يجعلنا أكثر وعياً بالوحدة الأساسية للإنسان مما يسمح لنا أن نقدر ونفهم بعضنا البعض. على أننا في هذه المقالة سنقوم بعكس هذه المهمة، فبدلاً من أن ندرس الثقافات الأخرى لنفهم أنفسنا، سندرس ما قاله دارسو العالم الإسلامي عنا، لنفهم ذواتنا من ناحية ونفهم الآخرين من ناحية أخرى. إذ تحاول هذه المقالة القيام باستطلاع مسحي للتراث الانثربولوجي الموجّه لدراسة المجتمعات العربية المسلمة في محاولة لدراسة تطوره وتصنيفه ومن ثم تقييمه، بالإضافة إلى تقديم الطروح التي يقدمها بعض الانثربولوجيين في استشراف الأنثربولوجيا للإسلام.

وستقتصر مراجعتنا على دراسة الأنثربولوجيا الاجتماعية التي تدرس عادات وتقاليد الشعوب الاجتماعية والقيم والطرق التي ترتبط بها هذه الموضوعات بعضها ببعض، وسوف لن نتعرض لجوانب الأنثربولوجيا الأخرى مثل الأنثربولوجيا الطبيعية واللغويات والآثار وغير ذلك. وبطبيعة الحال سيدخل في اهتمامنا، في هذه المراجعة، مواضيع الأنثربولوجيا الاجتماعية التي تدخل في اهتمام الباحثين الغربيين من دراسةٍ للبناء الاجتماعي وللتنظيم القرابي السياسي ودراسة المعتقدات والسحر والخرافات ودراسة الظواهر الدينية بصفة عامة ودراسة المؤسسات والتنظيم الاقتصادي بالإضافة إلى عمليات التغير الاجتماعي وذلك بحسب النظريات والمنطلقات العلمية التي تميز بها علم

الانثربولوجيا[1].

يرى ريتشارد أنتون أن تطور علم انثربولوجيا الشرق الأوسط مر بأربعة مراحل، يمكن إجمالها فيما يلي: سيطرة المستشرقين، مرحلة سيطرة الرحالة والإدرايين السياسيين في العهد الاستعماري وما يمكن أن يُعرف بالانثربولوجيين الهواة، ثم مرحلة سيطرة علماء الانثربولوجيا المحترفين من أصحاب التوجهات الانثربولوجية النظرية. وأخيراً مرحلة الانثربولوجيين المحليين. ويقسم انتون مرحلة الانثربولوجيين المحترفين إلى مجموعتين تسيطر على أولها، بصورة واعية أو غير واعية، نماذج وظيفية للمجتمعات المحلية تنظر من خلالها إلى المجتمعات المدروسة باعتبارها مجتمعات جامدة في حالة توازن، أما المجموعة الثانية، وهي ذات تأثير لكنه ليس مسيطراً بعد، فتعتمد على نموذج دايكروني للمجتمع كنسق اجتماعي وتحاول أن تقوم بعملية مقارنة بينه وبين الأنساق الاجتماعية الأخرى باعتباره في حالة حركة وتغير، وتتبنى المجموعة الأخيرة العديد من المنطلقات النظرية. على أن المراحل المختلفة، يمكن اعتبارها مراحل تراكمية يعتمد بعضها على ما سبقه من أبحاث، ولا يمكننا الحديث عن قطيعة أبستمولوجية أو عن نظرية بعد فيما أنتجه الانثربولوجيون المشتغلون بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي[2].

وربما كان من المفيد أن نقدم بعض الأمثلة، غير الاستقصائية، لكل مرحلةٍ من المراحل التي أتينا على ذكرها لنوضح بعدين، البعد التراكمي من ناحية، وهو ما أشرنا إليه، وأن بعض هذه المراحل استمر دون أن يفتح نفسه على المراحل الجديدة. فبالنسبة للمرحلة الأولى، نجد أن بعض المستشرقين قد قدموا لنا، على الرغم من عدم وجود التدريب الاكاديمي النظري الانثربولوجي عندهم، دراسات قيمة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي وذلك بناءً على دراساتهم التاريخية ووجودهم لسنوات في المجتمعات

(1) يمكن مراجعة ذلك في معظم الكتب العامة التي تعرضت لعلم الانثربولوجيا؛ انظر على سبيل المثال:
Robert. B Taylor, Cultural Ways, Boston: Allyn and Becon Inc., 1969; H. Beattie, Other Cultures, London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

هذا وقد استعرض أكبر أحمد معظم هذه المفاهيم في كتابه:
Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology, Ann Arbor; New Era Publication, 1986.

(2) انظر ما قدمه انتون في الكتاب الذي حرره:
Leonard Binder, The Study of the Middle East, New York; John Wiley and Sons, 1976, pp. 137 - 199، وما كتب في الكتاب نفسه عن علم الاجتماع في الصفحات 511 - 556.

العربية أو المسلمة. فكتاب ادوارد لاين «عادات وتقاليد المصرين المحدثين» (1836) ودراسة سنوك هورخرونيه «مكة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر» (1867) ودراسة لامانس «مكة في فجر الهجرة النبوية» (1924) ورائعة سميث «القرابة والزواج في شبه جزيرة العرب في العصور المبكرة» (1903) ودراسات أخرى عديدة؛ تقدم لنا بعض أهم النماذج العلمية التي أُنجزت في هذه المرحلة، حيث تقوم الدراسات على التأمل العميق في الدراسات التاريخية وعلى الانطباعات والتصورات التي تولدت لدى هؤلاء الباحثين من خلال دراستهم، وهي بطبيعة الحال لا تعتمد على المنهج الميداني المقنن الذي يتبعه الانثربولوجي المعاصر. ولقد استمر هذا الخط من البحث في كتابات الباحثين الذين استمروا في هذه المدرسة، وتعتبر كتابات لوترنو وجب ومونتاي ولابيدس وبيرك وغيرهم أمثلة ممتازة على هذا الاتجاه[1].

أما بالنسبة للرحالة، فلقد أمدنا الرحالة والمغامرون الغربيون الذين زاروا مناطق الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بسرد لما قابلوه ورأوه في المنطقة، وعلى الرغم من أهمية هذا السرد من الناحية الانثربولوجية الاجتماعية، خاصة أن بعض المغامرين كتبوا عن مناطق لا يوجد لدينا سوى سردهم عنها مما هو مدون في تلك الفترات التاريخية، إلا أن كتاباتهم لم تخل من التحيزات والآراء والأهواء الشخصية التي قد تحول دون الاستفادة الكاملة من هذه الأعمال. ومن أبرز الرحالة الذين زاروا الشرق الأوسط وكان لسردهم قيمة انثربولوجية دوتي في رحلته «أسفار في صحراء جزيرة العرب» وبيرتون «رحلات شخصية إلى مكة والمدينة» ورحلات بوركهارت وموسيل وفيلبي وغيرهم. ولقد غذت هذه الرحلات خيال الغربيين مما كان له أثره في الأدب والفن من ناحية وتكوّن صورة معينة للشرق مما دفع ببعضهم للمطالبة باستعمار العالم الإسلامي، لنهب خيراته وتحقيره[2].

---

(1) بطبيعة الحال أشرنا هنا فقط لأسماء الباحثين إدراكاً منا أن غالبية القراء على علم بما كتبوه لانتشار كتاباتهم من ناحية ولعرض أفكارهم اختصاراً ومراجعة في العديد من الكتب. وعلى أي حال يمكن الرجوع إليهم في كتاب بايندر السابق الذكر.

(2) ربما كان كتاب إدوار سعيد، الاستشراق، (ترجمة كمال أبو ديب)، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية 1982 واحداً من أهم الدراسات المدققة لهذا الموضوع والكيفية التي تشكل فيها هذه الخطاب والتبريرات التي تكون على أساسها. انظر كذلك ما كتبه غريغوار مرشو: «الشرق موجود بغيره لا بذاته» مجلة الحوار، العدد الخامس، 1987، ص 147 - 131. وكذلك انظر أحمد المطيلي «الاناسة الأوربية وقراءة الذات»، مجلة دراسات شرقية، 1988، ص 28 - 38. وغيرهم.

ولقد أدى أدب الرحلات هذا إلى قيام بعض من عاشوا في المنطقة من الغربيين من الهواة ببعض الدراسات الميدانية في المناطق التي عاشوا فيها، وربما كانت دراسة الباحثة الفلندية هيلما جرانكفيست والتي كتبت عن قرية فلسطينية وكذلك دراسات ويستر مارك عن المغرب من أفضل وأبرز الأمثلة على هذه المجموعة. ولقد قام كذلك العديد من الإداريين الاستعماريين بكتابة تقارير تفصيلية عن المناطق التي أداروها أو حكموها نيابةً عن إمبرطوريات الاستعمار آنذاك ولعل من أبرزهم لال في دراسته «دراسات آسيوية: دينية واجتماعية» (1882) وما كتبه لورنس «أعمدة الحكمة السبعة» وما كتبه فيلبي عن جزيرة العرب وما كتبه هنري مين عن الهند[1].

ويبدو أن الإدارة الاستعمارية أدركت أهمية هذه الدراسات الميدانية وفائدتها في استمرارية الهيمنة الاستعمارية، كما يوضح من درسوا العلاقة بين الاستعمار والدراسات الانثربولوجية، لذلك فإننا نرى أن أولى وأهم الدراسات الانثربولوجية المحترفة في المنطقة تمت تحت المظلة الاستعمارية. و من ضمن هؤلاء كان ايفانز برتشارد في دراسته للنوير في السودان والسنوسية في ليبيا ودراسة بيترز لبدو ليبيا ـ من المدرسة الإنجليزية. وتمثل دراسات مونتاجي وتلاميذة الاتجاه الفرنسي في المغرب العربي. بل إننا نجد أن هناك نوعاً من الاحتكار في دراسة مناطق العالم الإسلامي، بحسب نوعية الاستعمار. فمثلاً كانت الجامعات الفرنسية تحتكر كلياً الدراسات العلمية التي درست الشمال الأفريقي، ولقد اعتبر العديد من المراقبين أن اهتمام العديد من الباحثين الأمريكيين بدراسة المغرب في العقود الأخيرة شيءٌ ملفتٌ للنظر وربما يعد انتهاكاً للاحتكار والسيطرة الفرنسية على الدراسات الميدانية في ذلك الجزء من العالم الإسلامي[2].

---

(1) في الواقع يقدم هؤلاء الرحالة نموذجاً للحاكم الاستعماري المثقف، انظر عرض أكبر لهم في كتاب:
Akbar S. Ahmed, Op. Cit, pp. 25 - 28.
مما يؤكد على أهمية التساؤل عن أهمية العلاقة بين الاستعمار والدراسات الانثربولوجية، مما يجعلنا نتذكر كتاب:
Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter, London: Ithaca Press, 1973.
وكذلك كتاب جيرار لوكليرك:
Gerard Leclerc, Anthropologie et Colonialisme, Paris: Librairie Artheme Fayard, 1992.
وقد ترجم كتاب ليكلرك إلى العربية جورج كتورة، ونشر ببيروت، بمعهدالإنماء العربي، 1983.

(2) تقدم دراسات كليفورد جيرتس وتلاميذه من أمثال إيكلمان ورابينوفيتش وكاربانزانو وغيرهم ممن سنعرض لآراء بعضهم في ثنايا المقالة، انعطافة هامة في دراسات شمال افريقيا بالإضافة إلى دراسات المدرسة الانجليزية من أمثال جيلنر، كما أنها تمثل من ناحية أخرى خروجاً على الاحتكار الفرنسي للدراسات الميدانية عن تلك المنطقة من =

هذا ومنذ بداية انخراط بعض الجامعات العربية في تدريس الأنثربولوجيا في كلياتها بدأ جيل جديد من الباحثين والدارسين المحليين في القيام بالدراسات الميدانية لمجتمعاتهم ولعل من أبرز أقسام علم الانثربولوجيا وأقدمها في العالم العربي القسم الذي أُنشىء في جامعة الإسكندرية والذي أشرف عليه في بدايته الانثربولوجي البريطاني (ريد كليف براون). ومن أبرز الانثربولوجيين في العالم العربي والإسلامي أحمد أبو زيد وعبدالله يوجري وعبدالغفار وأكبر أحمد وعبدالحميد الزين (توفي) وحامد عمّار ومصطفى شاكر سليم وفؤاد خوري وغيرهم. والانثربولوجيون المحليون يتميزون بمعرفتهم للمنطقة ولا تشكل لهم الثقافة المحلية أو اللغة عائقاً بالإضافة إلى تمرسهم في المناهج العلمية. ولقد استطاع بعضهم أن يقدم دراسات كلاسيكية عن المنطقة، بالإضافة إلى أنهم أصبحوا من أقوى قوى التقييم والمراجعة للتراث العلمي المكتوب عن المنطقة. ولعل ما ثار من جدل علمي بين فريدريك بارت وأكبر أحمد من أهم الأمثلة[1] على ذلك.

ويقدم إيكلمان في محاولته «الشرق الأوسط: منهج انثربولوجي» في دراسة المراحل العلمية التي مرت بها الانثربولوجيا في دراسة الشرق الأوسط، مخططاً لا يبتعد كثيراً عما قدمه أنتون، فهو يرى أن أهم مراحل دراسة الشرق الأوسط هي مرحلة حملة بونابرت (1798 - 1801) ثم مرحلة المغامرين والرحالة والباحثين من المستشرقين وعلى وجه الخصوص وليم روبرتسون سميث الذي حقق في نظره انعطافة هامة في دراسات الشرق الأوسط ثم بعد ذلك الدراسات التي وجهتها المصالح الاستعمارية والمجتمعات

= العالم الإسلامي، بالإضافة إلى أنها تقدم بدائل سواء في الاهتمامات أو في الأطر النظرية.

(1) على سبيل المثال جدلها حول مجتمع الباحثين في كتابهم:

Akbar S. Ahmed, Mielennium and Charisma Among Pathars: A Critical Essay in Social Anthropology, London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

وكذلك كتاب:

Akbar S. Ahmed, Pukthun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Devlopment in a Tribal Society, London: Rouledge and Kegan Paul, 1980.

وردود فريدريك بارت عليهم:

F. Barth. Selected Essays of Fredrik Barth: Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans, Vol II, London: Routledge Paul, 1981.

وكذلك في السياق نفسه يمكننا الإشارة إلى نقد طلال أسد لدراسات ابينر كوهين ونقده ونقد عبدالله حمودي لآراء ارنست جيلنر.

المحلية[1]. ولقد قدم كل من روبرت فرانيا وجيمس مالاركي مخططاً تاريخياً مماثلاً، على أنهم أضافوا إن وعي الغرب بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي كان وعياً تاريخياً بصورة أقوى مما هو عليه الحال بالنسبة للوعي بالمجتمعات الأخرى، فالحروب الصليبية وما سبقها وما لحقها من استعمار شكّلت كلها تفاعلات لهذا الوعي[2].

ويتضح من هذا السرد الموجز أن الكتابة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ذات جذور وتاريخ طويل في الغرب، ومن ثم نتوقع أن تكون الدراسات الانثربولوجية للشرق الأوسط والعالم الإسلامي ركيزة أساسية في التراث العلمي الانثربولوجي، لكننا سندهش إذا ما وجدنا أن الأمر على العكس من ذلك تماماً. فيوضح روبرت فرانيا، قائلاً إن الدراسات الانثربولوجية للشرق الأوسط فشلت في أن يكون لها تأثير هام على الاهتمامات النظرية في حقل الانثربولوجيا، إضافة إلى أنه لم يتطور حوار بناء بين الانثربولوجيين المختصين في الشرق الأوسط وشمال افريقيا مع المستشرقين... إضافة إلى أن معظم الدراسات الانثربولوجية التي تمت في الشرق الأوسط وشمال افريقيا فشلت عموماً في أن تسترعي اهتمام جمهور العلماء خارج دائرة أولئك المهتمين أنفسهم بدراسة هذه المنطقة... ونجد أن أنتون يكرر نفس الأقوال موضحاً من خلال تجربته الشخصية كعالم انثربولوجي مختص بمنطقة الشرق الأوسط ما يعانيه الحقل من قصور وهامشية داخل المجال، ويدلل على ذلك من خلال اهتمامات الدارسين وما ينشرونه من أبحاث ودراسات والمجلات العلمية التي ينشرون فيها أبحاثهم والأسباب التي دفعتهم لدراسة الشرق الأوسط، وينتهي إلى أن غالبية الباحثين تنحو اهتماماتهم العلمية نحو دراسات تقليدية للقرى والمجتمعات المحلية التي لم يثر نشرها أي حماس أو اهتمام من جانب زملائهم في الحقل. بل إن المجلات التي ينشرون فيها أبحاثهم هي عبارة عن مجلات متخصصة في الشرق الأوسط أو مخصصة للمستشرقين، أما ما نشر من أبحاث في المجلات العلمية المشهورة في الحقل فنادرة. وإذا ما قارنا بعض الدراسات الكلاسيكية التي قام بها بعض الانثربولوجيين في جزر الباسيفيكي أو في مجتمعات

(1) ونقصد بذلك الدراسات الجزئية التي تميل إلى وصف الحالة المدروسة لا إلى تفسير عام للمجتمع والثقافة الإسلامية.

(2) في الواقع يؤكد فرانيا وايكلمان وغيرهما ـ كما يشير أكبر أحمد ـ أن الدراسات الانثربولوجية تأخذ الدراسات الاستشراقية كمنطلق وأساس للدراسات الانثربولوجية المعاصرة، مما يؤكد ما توصلنا إليه في هذه المقالة من أن

افريقية مجهولة، فإننا ندهش لآثارها النظرية وما حظيت به من اهتمام مما يجعلنا نؤكد فعلاً على أن الدراسات الانثربولوجية لمجتمعات العالم الإسلامي لم تحظ باهتمام الدارسين في الانثربولوجيا[1].

ويذكر لنا براين تيرنر إن الدراسات الاجتماعية عموماً لم تتوجه لدراسة الإسلام أو العالم الإسلامي، وإننا نلاحظ عقماً وندرةً في الدراسات الاجتماعية مثلاً عن الإسلام في علم الاجتماع الديني، وتكاد تكون الدراسات الاجتماعية «الرائدة» عن المجتمعات الإسلامية تقل عن عدد أصابع اليدين[2]. ويؤكد فان نيووينهنجز على أن دراسة الشرق الأوسط اجتماعياً ربما كانت مخاطرة علمية[3]. ويؤكد أكبر أحمد، وبالذات من خلال جدله مع فريدريك بارت، أن غالبية الدراسات الانثربولوجية الحديثة لا يمكن أن تقيمك تقييماً علمياً، فهي لا تفتقر فقط إلى المستوى العلمي العالي وإنما تتميز أيضاً بكونها انطباعية، لونتها النظرة المسبقة والعداء للإسلام.

إن هذا العرض يجعلنا نتساءل عن حجم واهتمامات الدراسات الانثربولوجية في الشرق الأوسط، قبل أن نناقش الاتجاهات النظرية العامة وهي ما نود أن نتوقف عنده ملياً. وفي الواقع، ربما كانت مهمة عرض الدراسات والاهتمامات الانثربولوجية في الشرق الأوسط أو العالم الإسلامي عموماً، ممكنة التقسيم إلى مراجعة للدراسات التي تمت في تقديم إطار عام لدراسة الشرق الأوسط انثربولوجياً من خلال جمع شتات الدراسات الفردية وذلك من خلال وضعها في إطار توليفي نوعاً ما، كذلك يمكننا من ناحية أخرى أن نستعرض الدراسات الفردية على حدة ونخرج من خلال تبويبها ودراستها، بالخطوط العريضة أو الاتجاهات للدراسات الانثربولوجية عن المنطقة.

الخطاب الانثربولوجي المعاصر يقدم شكلاً جديداً للاستشراق، بعد تدهور هذا الحقل وأزمة الشرعية التي يعيشها.

(1) انظر مقالة روبرت فرانيا ومالاركي R. Fernea and James Malarkey
" Anthropology of the Middle East and North Africa, A Critical Assessment", Annual Review of Anthropology, 4, 1976, pp. 193 - 206.

(2) انظر كتاب براين تيرنر Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 1 - 2. (ترجم كاتب المقال الكتاب الى العربية، وصدر بجدة عام 1990).

(3) انظر كتاب فان نيووينهنجز:
Van Nieuweinhuijze: Sociology of the Middle East, Leiden: E. J. Brill, 1971, pp. XI - XIII.
وعلى وجه الخصوص إشارته لما قاله كمال كاربات.

فبالنسبة للاتجاه الأول، هناك العديد من الكتب التي حاولت أن تقوم بمهمة إيجاد إطار أنثربولوجي عام لدراسة الشرق الأوسط بدءًا بكتاب ليفي «البيئة الاجتماعية في الإسلام»[1] والذي ربما لم تعد له أهمية سوى الأهمية التاريخية وكتاب فان نيووينهنجز «علم اجتماع الشرق الأوسط» والذي على الرغم من اهتمامه بسائر أقطار المنطقة في فصولٍ مستقلةٍ أحياناً وموسوعيته إلا أنه لم يحظ بالاهتمام المرغوب. على أنه ربما كانت كتب كلٌّ من ريفائيل باتاي «المجتمع والثقافة والتغير في الشرق الأوسط» وجون جولك «الشرق الأوسط من منظور انثربولوجي» وكتاب ديل إيكلمان «الشرق الأوسط من منهج انثربولوجي» من أبرز المراجع المستخدمة في الجامعات الغربية. وقبل أن نستعرض، باختصار، اهتمامات هذه الكتب ينبغي علينا أن نذكر بأن بعض الجغرافيين والمستشرقين قدموا أيضاً عروضاً مسحية عامة لمنطقة الشرق الأوسط حاولوا فيها الاستعانة والاستفادة مما قدمته الدراسات الفردية.

يدرس ريفائيل باتاي الشرق الأوسط باعتباره قارة ثقافية مستقلة وذلك من خلال المنظور الفسيفسائي الذي قدمه كون، فبعد أن يوضح سمات مفهوم المنطقة الثقافية وذلك في شكل حدود إيكولوجية، نجد أنه يدرس المجتمعات الشرق أوسطية باعتبارها تتأرجح بين الحضر والبدو. فيدرس التنظيم العائلي ومكانة المرأة والأخلاق الجنسية عند العرب والزواج من بنات العم، ثم يعرّج على دراسة القبائل في ضوء ما أسماه بالتنظيم المزدوج ثم يدرس القرية وثقافتها والمدينة في الشرق الأوسط. ثم يدرس الدين باعتباره وظيفة اجتماعية تعمل كأداة توجيه وضبط وأداة نفسية. ثم يوجه اهتمامه لدراسة القومية كواحدة من أهم قوى التغير الاجتماعي والثقافي في المنطقة، ويدرس أيضاً ما أسماه بديناميكيات التغريب والعلمنة ومقاومة هذا المدى سواء أكان ذلك في شكل صحوة قومية أو دينية ثم يختتم بحثه بالتركيز على مكانة المرأة في المجتمع العربي.

وكتاب باتاي ككتبه الأخرى، كتاب موظف لتحقير العرب ومعاداتهم. فباتاي كتب بعد كتابه هذا، كتابه «العقل العربي» الذي يعيد فيه ما كرسه إجمالاً في كتابه الذي نُراجعه هنا، ليؤكد أن المجتمعات العربية مجتمعات مفككة، منحلة، لا أخلاقية،

(1) Reuben Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

عنفوية، معادية للغرب ترغب بل وتخطط وتعمل على تدمير الحضارة الغربية. والكتاب، كمعظم كتبه، ما هو سوى التقاط خبيث لكل ما يمكن أن يسيء للعرب والإسلام، لذا فإن الكتاب، بسبب روحه التمييزية المتحيزة لم يعمر طويلاً كمرجع للدارسين، على الرغم من تغطيته الواسعة لمعظم الدراسات والبحوث التي قامت عن الشرق الأوسط. وربما كانت صهيونية الباحث، التي طغت على نزعته العلمية هي التي حكمت على كتابه بالهامشية، على أن مخططه العام والدراسات التي رجع إليها أثرت فيما تبعه من كتب، على الرغم من أن باتاي يعتبر من تلاميذ الاستشراق وليس من المتخصصين في الانثربولوجيا حسب علمي[1].

وقدم جون جولك، وهو الانثربولوجي المختصّ، صورة مسحية أفضل نوعاً وكيفاً وكماً مما قدمه باتاي، فيعزو خصوصية الشرق الأوسط، عموماً إلى ايكولوجية وطبوغرافية المنطقة رابطاً إياها بالثقافة الاجتماعية، من منظور وظيفي مركزاً على المدينة والهوية الوطنية والعرقية والنسق العائلي والشخصية، وكما قدم لنا تحليلاً وظيفياً استفاد من التراث الانثربولوجي لدراسة الدين باعتباره نسقاً ثقافياً، وذلك من خلال التقابل بين «الدين الرسمي» و«الدين الشعبي» معرجاً على دراسة العلمانية سواء السمة كانت في شكل طراز في الحياة اليومية أو في علمانية الدولة وفرضها على المؤسسات. ومما يتميز به كتاب جولك هو أنه كتاب موجه للطلاب أساساً، لذلك نجد أنه يضمن كل فصل قوائم الدراسات والقراءات الإضافية، والكتاب بصورة عامة هو عبارة عن محاولة لتقديم مسح تقويمي للتراث العلمي إلى حين نشر الكتاب (1976) في شكل لا يخلو من التجانس. ولقد حاول المؤلف أن يقدم، كما ذكرت، منظوراً وظيفياً للانثربولوجيا الشرق الأوسطية، على أنني أزعم أنه لم يوفق إلى ذلك كثيراً، فعرضه جاء مجزءًا مفككاً، بسبب السمة المسحية التي التزم بها. على أننا حينما نقارنه بكتاب بطي، نجد أنه أولاً يقدم مادة علمية أفضل، وأنه كتب بحس علمي ومسؤولية، فالكتاب متخصص ويكتب من أجل تطوير حقله العلمي وليس من أجل الإساءة المقصودة للعرب والإسلام[2].

---

(1) Raphael Patai, Society, Culture and Change in the Middle EAst, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

(2) John Gulick, The Middle East: An Anthropological Perspective, California: Goodyear Publishing Co. Inc., 1976.

ويقدم لنا ديل إيكلمان في كتابه «الشرق الأوسط: منهج انثربولوجي» مسحاً انثربولوجياً أفضل، كما يقدم لنا سرداً أكثر تجانساً، يغلب فيه، وإن لم يكن بنفس الدرجة التي قدم بها دراساته الميدانية، الانثربولوجيا الرمزية على طريقة جيرتس، حيث الاهتمام بالمعنى الثقافي للسلوك الاجتماعي وإسباغ معنى ضمني على المؤسسات والأنساق الاجتماعية يحاول الانثربولوجي أن يجليه ويبرزه ليقدم فهماً أعمق وسبراً أفضل. يقسم ايكلمان كتابه إلى أربعة أقسام، يعالج في القسم الأول التراث الانثربولوجي في الشرق الأوسط موضحاً المراحل التاريخية التي مر بها هذا التراث العلمي وكيف أنه انتهى إلى الوظيفية، أما القسم الثاني فيدرس ما أسماه بـ «المعنى والمجتمع» حيث درس معنى القبلية عند العرب والاختلافات التي يأخذها مفهوم القبلية في أجزاء العالم العربي، ولقد انتقد النظرية الانـقسامية التي سادت معظم الدراسات الوظيفية الغربية القبلية باعتبارها أيديولوجية وتصور مسبق، وهو بذلك يؤكد ارتباطه بمدرسة جيرتس، ثم يدرس معاني العلاقة العائلية وارتباطها بالشخصية وآثار ذلك على أيديولوجية العلاقة بين الذات والجنس والعرقية (الإثنية) ولقد حاول من خلال ما استعرضه أن يخرج بنوع من التصور العلمي للنظام الثقافي في المجتمعات المركبة وذلك من خلال النظرة للعالم والعلاقة به سواء أكان في شكل العلاقة بالله أو بالآخرين. ويعالج القسم الثالث دراسة الدين باعتباره نسقاً ثقافياً يعي معنى الحياة العامة وذلك من خلال عرضه لرؤية الإسلام للعالم والفرق الإسلامية وخاصة الشيعة والتصوف وما يعرف بالمربوطية والإصلاح الديني، وهو في هذا القسم يؤكد أطروحته وأطروحة استاذه جيرتس بوجود نوعين من الإسلام: إسلام رسمي وإسلام شعبي بالإضافة إلى النظر إلى الدين (الإسلام) باعتباره أداة ثقافية تقدم إطاراً ثقافياً يقدم المرجعية للسلوك الاجتماعي ويكسبها من خلال ميكانزمات رموز المعنى الذي إذا ما استطاع الباحث سبره يتمكن من فهم آليات السلوك الاجتماعي ومن ثم يفسرها، وذلك من خلال المنهج التفسيري الذي كان اصطنعه فيبر. أما القسم الأخير فيراجع مسألة المدينة وشكل السلطة والحكومة باعتبارها أدوات التغير، سواء ما يتعلق بتغير الرموز ومن ثم المعاني أم بتغير آليات ووسائل هذه الرموز.

ومن الواضح أن معالجة ايكلمان حاولت أن تقدم صورة أكثر تجانساً واتساقاً، بالإضافة إلى أن هذا التجانس وضع في قالب محدد، يتبع مدرسة بعينها. على أن

محاولة ايكلمان لم تكن ناجحة كل النجاح، وربما كان هذا من حسنات كتابه، الذي يبدو أنه موجه للطلاب في المراحل الجامعية الأولى كمدخل لدراسة الشرق الأوسط انثربولوجياً. فلم يكن كتابه عبارة عن موقف «نقدي» للمادة العلمية المتوفرة، بقدر ما كان محاولة «توفيقية» لإقامة وحدة متجانسة بين مادة علمية جمعت من اتجاهات نظرية مختلفة، على أننا نلحظ أنه وفق لدرجة كبيرة في قولبة هذه المادة العلمية ببراعة ليجعلها تأخذ القالب الذي ذكرناه[1].

وعند مراجعتنالبعض أبرز الكتب المدرسية التي حاولت تقديم الشرق الأوسط انثربولوجياً تبرز لنا ملاحظتان، أولاهما أننا نلاحظ تحسناً متدرجاً في الكتابات الأنثربولوجية، من ناحية العرض والكيفية. وثانياً نلاحظ أن الكتابات الانثربولوجية الشمولية عن الشرق الأوسط بدأت تأخذ بالنظريات أو الاتجاهات النظرية في الانثربولوجية، مما سيؤدي في رأينا إلى دخول هذه الجزئية إلى صميم النظرية الانثربولوجيا ويعبر الفجوة التي عانت منها انثربولوجيا الشرق الأوسط والإسلام.

على أننا لو درسنا مقالات المراجعات التي كتبت عن البحوث الانثربولوجية عن الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لوجدنا أننا نواجه نفس النقص في عدد هذه المقالات فلا توجد من المراجعات سوى مراجعة أنطون وملحق هارت وميلانمان لها بالإضافة إلى مقالة سويت وجولك. على أننا سنقدم هنا مراجعة إيريك كوهين ومراجعة فرانيا ومالاركي للتعرف على الاتجاهات العامة في الدراسات الميدانية الانثربولوجية عن الشرق الأوسط.

تقدم قراءة إيريك كوهين عن الدراسات الانثربولوجية في الشرق الأوسط مراجعة عامة لأنواع الدراسات الميدانية الانثربولوجية في الشرق الأوسط موضحاً أن هنالك تبايناً في عدد الدراسات حيث وجد أن بعض مناطق الشرق الأوسط حظيت بدراسات أكثر من غيرها، ولقد وجد أن أكثر بلدان الشرق الأوسط دراسة فلسطين المحتلة ولبنان يليها المغرب وتونس ومصر، وأقل البلدان دراسة أقطار شبه جزيرة العرب بصورة عامة. على أن غالبية الباحثين من الأجانب ومن خارج المنطقة نفسها. وتتغير الصورة مع ظهور

(1) Dale Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1981.

الانثربولوجيين المحليين الذين تلقوا تدريباً علمياً في المؤسسات الجامعية الغربية. وتميزت الدراسات التي قدم لها كوهين بأنها اهتمت بدراسة القرى والمدن والقبائل البدوية ولقد ركز بعضها على الجوانب الإيكويوجية والبعض الآخر على عوامل التغير الاجتماعي، ولقد اتبع الباحثون اتجاهات نظرية مختلفة من الوظيفية والبنيوية والماركسية والتفاعلية وغيرها[1].

ولقد ركز كوهين في قراءته على دراسة موضوع العلاقات الاثنية ووجد أن غالبية الدراسات فيما يختص بموضوع هذه العلاقة قد قامت في إسرائيل، وعلى الرغم من أن الدراسات الإثنية في بلدان الشرق الأوسط ليست بالعديدة إلا أن هنالك عدداً لا بأس به تمت مراجعته. ولاحظ كوهين أن دراسة عملية التغير تعتبر القاسم المشترك بين غالبية الدراسات الانثربولوجية. وقد وجد أن من أهم قوى التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط عملية الاندماج، أو انحسار المجتمع المحلي في إطار المجتمع العام. ولقد وجد من خلال مراجعته للتراث العلمي للمنطقة أن هنالك ثلاثة أنواع رئيسية من قوى الاندماج هي: قوى اقتصادية وأخرى إدارية وسياسية. أما بالنسبة للقوى الاتصالية فإن غالبية الدراسات تشير إلى اتساع دائرة أنظمة الاتصال ووصولها إلى مجتمعات محلية كانت نسبياً معزولة من قبل، ومن أهم هذه الوسائل وسائل الاتصال الجماهيري والمذياع على وجه الخصوص وطرق المواصلات سواء كانت في شكل طرق معبدة أو طائرات. أما قوى الاندماج الاقتصادية فإن الدراسات تشير إلى توسع الأنساق الوطنية والعالمية للإنتاج والتبادل على حساب الأنساق الإيكولوجية الكفافية السابقة ومن أهم الميكانزمات التي تم بها توسع هذه الأنساق زيادة الطلب على المنتجات والسلع والخدمات الى الاسواق الوطنية والعالمية والسياحة والاستثمارات الاجنبية متعددة الجنسيات والهجرة من اجل العمل. اما القوى الادارية السياسية فإنها تشير الى تغلغل القوى السياسية القومية والبيروقراطية العامة في شؤون المجتمع المحلي وذلك عن طريق ادماج الاهالي في السياسة القومية وذلك بالمشاركة في الروابط والاحزاب السياسية.

ويرى كوهين بعد استعراضه لأهم الاتجاهات البحثية في هذه المجالات أن الدراسات

---

(1) Eric Cohen, " Recent Anthropological Studies of Middle Eastern Communities and Ethnic Groups" in Annual Review of Anthropology, 1977, (6), pp. 349 - 78.

الميدانية الموجودة لم تنظر بعد إلى عملية التفاعل بين هذه القوى الاندماجية المختلفة والمجتمعات المحلية بصورة دقيقة. كذلك وجد أن ردود الفعل الاجتماعية إزاء قوى الاندماج في المجتمعات المدروسة كما توضحه الدراسات الميدانية يمكن أن ترجع إلى أربعة أنواع من الردود، وذلك من خلال نموذج اقترحه كوهين.

(1) الاستغلال: وذلك في أن يوطن المجتمع المحلي أو الجماعة نفسها لاستغلال الفرص الجديدة المفروضة عليها ويضرب أمثلة على ذلك من دراسات ميدانية.

(2) الخضوع والاستسلام: ويوضح هذا النوع من ردود الفعل رضوخ المجتمع المحلي والجماعة للتناقضات المفروضة عليها بسبب تدخل الحكومة المركزية في الاستقلال التقليدي أو مصادر المعيشة التي عاش عليها المجتمع المحلي. وغالباً ما يكون التسليم أو الرضوخ بعد محاولات للمواجهة ولرفض السلطة المركزية.

(3) الانعزال: وذلك بأن تفرض الجماعة أو المجتمع المحلي الاستفادة من الفرص الجديدة والابقاء على ما كان قائماً وذلك بناء على حسابات ذاتية وجدانية أو ربما بسبب عدم ثقتها بالجديد وتفضيلها للقديم أو لشعورها بأن هويتها وكيانها يقابل تهديداً.

(4) المعارضة: وذلك بأن يعارض المجتمع المحلي التدخل في حقوقه وحرياته التقليدية أو التدخل في مصادر معيشته سياسياً وفي حالات متطرفة عن طريق الصراع المسلح.

ولقد قدم كوهين أمثلة ميدانية تمت فعلاً على كل واحد من ردود الفعل هذه، وهو يرى أن عملية الاندماج يمكن أن تدرس على ثلاثة مستويات متميزة: المستوى الاقليمي والقومي والدولي. وغالباً ما يهتم علماء الانثربولوجيا والاجتماع بالمستوى القومي والاقليمي على أن بعضهم اهتم بالمستوى الدولي سواء كان في شكل هجرة أو سياحة. ويرى كوهين أن دراسة عملية الاندماج وردود الفعل المصاحبة تؤدي إلى التعرف على نماذج التغير الاجتماعي في المجتمعات المحلية والمجتمعات الشرق اوسطية بصورة عامة، مع انه يرى أن العلاقة بين قوى الاندماج وعملية التغير بصورة عامة بسيطة للفهم، فالتغير ليس بالضرورة ذا اتجاه واحد. وبناءً على ما وجده في الدراسة الميدانية فإنه يمكن افتراض العديد من النتائج العامة، والتي من أهمها:

1 ـ ليس بالضرورة أن يؤدي انفتاح المجتمع المحلي على غيره من المجتمعات أن يتغير داخلياً.

2 ـ ربما تؤدي عملية الانفتاح على الآخرين والتوسع في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى زيادة ارتباط المجتمع المحلي بالإطار العام للمجتمع، وربما أدى الانكماش في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى العكس، مما سيؤدي إلى تغيرات جديدة في التنظيم الداخلي للمجتمع المحلي مما يضعف بالضرورة عصبيته ووحدته التقليدية.

3 ـ إن تأثيرات قوى الاندماج غالباً ما تكون متجانسة في تأثيرها على المجتمعات المختلفة المكونة للمجتمع المحلي، بالإضافة إلى تجانس تأثيرها على ردود الفعل المجتمعية لها مما يجعلها عوامل هامة لفهم عملية التغير، على أنه ربما كان لبعض أنواع القوى الخارجية تأثير تفاضلي على بعض المجتمعات ذات الطوائف أو الأعراف المختلفة.

4 ـ تلعب الميكانزمات الخاصة التي تتوسط تأثير قوى الاندماج على المجتمع المحلي وتربطه بالمجتمع الكبير دوراً هاماً في المحافظة أو على الأقل تهدئة عجلة وسرعة التغير وآثار ذلك على البناء الاجتماعي ذاته.

وبعد أن استعرض كوهين قوى التغير الاجتماعي ركّز على ثلاث عمليات باعتبارها أهم ما يحدد التغير في الشرق الأوسط، كما توضحه الدراسات الميدانية وهذه العمليات هي:

1 ـ **الحزبية:** فهو يرى أن من السمات المميزة للتغيرات الاجتماعية الحديثة هو أن الولاءات التقليدية (العصبيات) أصبحت تفقد قوتها، ولم تعد الحزازات التي كانت في الغالب تقوم بين أسرتين أو أكثر والتي تأخذ وقتاً طويلاً حتى تندمل المآسي والتي ربما تأخذ أكثر من جيل، لتحل محلها الحزبية الدائمة التغير والتي تقوم على المصالح التي تقيمها الأطراف المختلفة بحسب مصلحتها بصورة عقلانية. وغالباً ما تقوم الحزبية على أساس تنظيمات بيروقراطية عقلانية على عكس ما كانت عليه العلاقة التقليدية التي تقوم أساساً على القرابة.

2 – **علاقات السيد والعملاء الأتباع:** وهي في الواقع الصورة الحديثة للعلاقات

التقليدية التي كانت قائمةً بين الاقطاعي أو النبيل والجماعات أو الأفراد المسيطر عليهم. ويرى كوهين أن هناك تصدعاً واضحاً في أشكال الوصاية التقليدية، فلم يعد شيخ القبيلة أو الزعيم التقليدي هو النموذج المسيطر وإنما حلت محله أشكال وعلاقات عديدة متنوعة تغلب عليها أشكال العلاقة السياسية التي تسيطر على المجتمعات الحديثة، حيث بدأت تظهر علاقة الحزب العميل بدلاً من السيد ـ العميل. على أن هذه التغيرات ليست متساوية أو بصورة واحدة في المجتمعات الشرق أوسطية.

3- **النخبة**: ويوضح كوهين أنه مما تميزت به المجتمعات الشرق الأوسط التقليدية بأنها غالباً ما تقسم إلى مجموعات العامة والنبلاء، على أن النبلاء قد يكونون نبلاء سلطة وجاه فقط وربما أضافوا إلى ذلك نسباً يصل إلى النبي ﷺ. أما في ضوء التغيرات الاجتماعية فإننا نلحظ تغيرات طبقية عديدة وبروز نخب ثقافية وسياسية واجتماعية حديثة، خاصة في المدن.

وبعد أن عالج كوهين هذه الأبعاد أوضح أن العلاقة بين المجموعات الاثنية متغير، خاصة أن قوى الاندماج والتغيرات الاجتماعية وقواها والتغيرات في نوعية العلاقات بين أفراد المجتمع المتحولة من العلاقات التقليدية إلى العلاقات القائمة على العقلانية والمصالح المشتركة، على أن هذه العلاقات المتغيرة ربما أكدت على الهوية المتميزة لأفراد المجموعات الاجتماعية المختلفة.

ويختتم كوهين مراجعته بملاحظات منهجية فيلاحظ أن البحوث الميدانية في دراسة الشرق الأوسط غير منتظمة حيث نجد أن هنالك مجتمعات قامت فيها دراسات عديدة بينما لا توجد دراسات تذكر عن مناطق أخرى. إضافة إلى أن هنالك فجوات بحثية فمثلاً لا توجد دراسات ميدانية يكون فيها المجتمع المحلي رافضاً لقوى الاندماج. كذلك يلاحظ أن الدراسات تباينت واختلفت في اهتمامها وتوجيهاتها بل ومناهجها ومنطلقاتها النظرية، ويرى كوهين أن الدراسات الميدانية عن الشرق الأوسط لم تحظ بنوع من التجانس النظري. وركّزت غالبية الدراسات على دراسة المجتمعات المحلية مع إغفال العلاقة أو الرابطة بين الجماعات المختلفة في النسق الايكولوجي في المنطقة، إضافة إلى انعدام ربط المجتمعات المحلية بالمجتمع الكبير. وحالة توجه الدراسات، في رأي كوهين، إنما هو بحسب ما هو سائد من موضوعات في حقل الانثربولوجيا وليس على

أساس ما تفرزه المنطقة من قضايا أو مشاكل نظرية. وعلى الرغم من أهمية التاريخ في تشكيل المنطقة وثقافتها فإن كوهين يرى بأن الدراسات الدياكرونية قليلة جداً، على الرغم من الحاجة الماسّة لها. كذلك غياب التوجيهات المقارنة في دراسات الشرق الأوسط[1].

ويقدم روبرت فرانيا وجيمس مالاركي مسحاً تقييمياً للدراسات الانثربولوجية التي أجريت على الشرق الأوسط وشمال افريقيا أسمياه تقييماً نقدياً. ويبدأ مسحهما هذا بتقديم تقويم عام لمجال الدراسات الانثربولوجية في العالم العربي والقول بأن الدراسات الانثربولوجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا فشلت في اثراء التراث العلمي الانثربولوجي وذلك لأسباب بنائية أهمها افتقاد توجه نظري لدى الباحثين وعدم قيام حوار بنّاء بين المشتغلين بالانثربولوجيا والمستشرقين القائمين بنفس الجهود العلمية، إضافة إلى البعد التأريخي، الذي يعرفونه بشيء من التفصيل والذي يريان أنه أصبح وشكّل بل ووجّه الصورة العامة للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وطريقة التعامل معهما سواء على المستوى العلمي النظري أو التعامل الواقعي. وهما يريان أن هذه الخلفية التاريخية كانت، في تطورها، حاجزاً يحول دون فهم العالم العربي والإسلام بصورة مباشرة وغير متحيزة، فالحروب الصليبية والعداء الأعمى للإسلام والعرب والكتابات المضللة التي تفتقت عنها مخيالات بعض الرحالة وبعض العقد النفسية والثقافية انعكست في شكل تصورات عكسية سلبية للعالم العربي والإسلام. ولقد كان من نتاجها العنف المسلح في شكل استعمار مباشر للعالم العربي المسلم، ولقد لعبت الكتابات العلمية والشعبية عن العالم العربي والإسلامي دوراً بارزاً لتسويغ هذه التناقضات ولتبريرها، كذلك يعرضان التشويهات التي حدثت في دراسة المجتمعات العربية المسلمة بسبب المناهج الغربية من وظيفية وماركسية وخلافها، وذلك عن طريق تكريسها لقيام حواجز بين المجتمع والثقافة المدروسة والأطر النظرية المتبناة لدراستها[2].

(1) يقدم اريك كوهين نموذجاً للدراسات الانثربولوجية الخادمة للهيمنة الاستعمارية الصهيونية وهذا يؤكد استمرارية صلاحية بل وفعالية العلوم الاجتماعية لمساعدة وتوجيه السياسة الإدارية في المجتمعات الاستعمارية.

(2) انظر مقالة فرانيا ومالاركي، مرجع سابق، وهي مقالة في نظرنا تحاول أن تقدم مسحاً متعاطفاً نوعاً ما مع المجتمعات والثقافة العربية ونوعاً من التفهم.

ولقد اختار الباحثان مسألة الزواج من ابنة العم، وهو نوع من الزواج يُرى أنه خاص بالعالم العربي المسلم، للبرهنة على نقدهم السابق الذكر. فلقد نظر بعض الانثربولوجيين إلى نظام العرب في الزواج من بنات العم باعتباره جزءًا من عملية سفاح المحارم، على أن بعضهم نظر إلى المسألة من حيث ارتباطها بنسق الزواج الداخلي ومن ثم النظر إليه باعتباره جزءًا من نسق ولاء، أو وسيلة للحفاظ على الثروة والنساء داخل القرابة. ومن هذه المنطلقات التفسيرية الخارجية قام تراث انثربولوجي يحلل ويشرح الزواج من ابنة العم من خلال منظورات ثلاثة:

(1) من خلال منظور فيلولوجي تاريخي يرى أن زواج ابنة العم يشكل بعض بقايا قواعد الإرث الجاهلية ويمثل هذا الرأي روبرتسون سميث.

(2) أما مورفي وكسدان فإنهما يفسران الزواج من ابنة العم على أساس بعض التحليلات البنائية التي تأخذ الحياة البدوية واحتياجاتها باعتبارها السبب المباشر لقيام هذه الظاهرة.

(3) أما بارث وغيره فإنهم يرون أن سبب الظاهرة يعود إلى مشاكل ايكولوجية واقتصادية وسياسية سياقية معينة.

وإذا ما نظرنا إلى الدراسات الانثربولوجية فإننا نجد أنها وإن اعتمدت على واحدة من هذه المنظورات النظرية إلا أنها فصّلتها بحسب المجتمع المحلي المدروس والنظرية التي يتبعها الباحث، لذا فإن بعضهم نظر للزواج من ابنة العم باعتباره عملية توريث وحفاظ للثروة أو باعتباره نظاماً يقوم بوظيفة هامة في النسق الاجتماعي أو باعتباره وسيلة لحل بعض المشاكل التي تواجه المجتمع المحلي أو حتى باعتباره تمثيلاً رمزياً لوحدة وشرف المجتمع المحلي. وهكذا نجد أن الكثير من الجهود العلمية بذلت لدراسة هذه المسألة الفرعية لتزيد من حجب الصورة الكلية للمجتمع العربي المسلم. بل وتجرأ البعض إلى رد أو تقليص كافة الظواهر الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المسلم إلى مسألة الزواج من ابنة العم، دون الحاجة إلى معرفة مدى انتشاره وبين من ومتى؟ إضافة إلى ذلك تجاهل التفسيرات الاجتماعية والمعيارية التي قد يقدمها الفاعلون الاجتماعيون، وربما لا نبالغ في القول أن ما كتبته ناديا أبو زهرة حول الموضوع قد تمّ فيه تجاهل وجهة نظر المعيارية الإسلامية (الشرع) ووجهة نظر الأهالي. والغريب في الأمر أن مسألة الزواج

بابنة العم قد نظر إليها باعتبارها قضية تؤكد على دونية المرأة أو استعباد الرجل لها!

ثم بعد ذلك يستعرض الباحثان اهتمام الباحثين العرب والفرنسيين بمسألة الحداثة والأصالة والتأكيد على الخصوصية أو الذاتية الاجتماعية. وذلك بأخذ البعد الديكروني أو التاريخي في أبحاثهم. ويتساءل الباحثان عن أسباب هذا الاهتمام ليوضحا أن هذا الاهتمام يعكس في الواقع توجهات نظرية حديثة من ناحية بالإضافة إلى ما يمكن أن ينتجه من ثراء علمي لفهم وتحليل وتفسير العديد من الظواهر الثقافية ومن خلال إبراز البعد الرمزي فيها. وللتدليل على رأيهم هذا يقدمان العديد من الأمثلة من الدراسات الاثنوجرافية الفرنسية، وربما كانت دراسات جاك بيرك نموذجاً فذاً في هذا الاتجاه. ويرى الباحثين أن ما يقوم به جيرتس في أبحاثه يشكل استمرارية لهذا الاتجاه، كما سنفصل لاحقاً، على أن الباحثين يقدمان الأمثلة العديدة في مدى براعة وقدرة الباحثين الفرنسيين في استخدام الرموز والأساطير والقصص الشعبية وكافة المأثورات الشعبية للتغلغل في نفسية المجتمعات المدروسية لفك رموزها ومن ثم فهمها. ومن أجل إقامة مقارنة مع الدراسات والأبحاث التي أجريت عن زواج ابنة العم يقدم الباحثان أمثلة عديدة عن الدراسات الاثنوجرافية الفرنسية، عن علاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات العربية المسلمة وذلك عن طريق استخدام التحليل البنيوي للدلالات والرموز الاجتماعية التي يمكن دراستها من المأثورات الشعبية والخرافات والقصص، وبطبيعة الحال يظهر هنا وبصورة مباشرة تأثير ليفي شتراوس ويختتم الباحثان مسحهما بالالتفات للخطاب الاثنوجرافي نفسه، على أنهما ركّزا على الخطاب الاثنوجرافي الفرنسي آخذين على وجه الخصوص ليفي استبراوس وجاك بيرك متوسعين بضرب المثال من خلال دراسة دوفيجنو لقرية شبيكة تونسية موضحين كيف أن الباحث حاول الاستعاضة عن لغة العلوم الاجتماعية التي يراها عائقاً يحول دون دراسة مجتمع القرية بالتركيز على ما أسمياه بعلم اجتماع المسرح أو بالأصح الرموز المسرحية لكافة القوى الفاعلة أثناء عملية شرح وتفسير ما يجري في قرية شبيكة. وسنرى لاحقاً أن هذا الخطاب الدرامي سيكون مثار نقد نفسه. إن الخطاب الدرامي يقدم المتخيل والرمزي كإطار لفهم الواقعي والمعاش، ويقدم الأسطورة والواقع ومقابلتهما كأداة ومحاولة لفك رموز المجتمع، وهذا النوع من الخطاب يبرز الباحث بصفته مبدعاً وفاعلاً لا باعتباره مراقباً محايداً. بالإضافة إلى أنه، أي الباحث، يتحول إلى كاتب نص مسرحي غالباً ما يكون فيه الأهالي مجرد شخصيات أو

شخوص لا حول لها ولا قوة، يتحولون إلى دمى خرساء تنتظر من يضع على شفاهها آراءها وأفكارها[1].

تميزت مراجعات ايريك كوهين وفرانيا ومالاركي بأنها مراجعات حاول فيها أصحابها أن يلجوا علم الدراسات الانثربولوجية الخاصة بالشرق الأوسط من خلال الدراسات الميدانية التي اهتم بها الدارسون. وهذا الاهتمام الجزئي - الميكروانثربولوجيا - اهتمام مهم إذا كان يقدم رؤية أكبر، بمعنى إذا كان يعكس تصوراً نظرياً للمجتمع الإسلامي أو النظرة إليه، صحيح أن بعض هذه الدراسات تقوم على ذلك لكنها لا تقوم في ركائزها النظرية بصورة واضحة على نظرة شمولية كلية، كما هو الحال فيما سنعرضه بعد قليل من دراسات. ومن محاسن مراجع فرانيا ومالاركي مراجعتها للإسهامات الفرنسية التي تقدم اختلافاً نوعياً في توجهاتها ومعالجتها لمفهوم الدراسة الاثنوجرافية للعالم العربي المسلم[2].

وربما يكون علينا بعد استعراضنا للدراسات التي قدم فيها الباحثون مراجعات موسعة للتراث الانثربولوجي الميداني أن نتحول في اهتمامنا إلى مراجعة الأطر العلمية الماكروانثربولوجية - أي الأطر الأنثربولوجية الشمولية والكليانية - التي درست الإسلام باعتباره الإطار الأشمل لكافة الممارسات الثقافية التي تجري على ساحة المجتمع العربي المسلم. وسنتوسل في مراجعتنا هذه بالإطار المهني الذي قدمه طلال أسد في دراسته «فكرة انثربولوجيا الإسلام»[3]. يرى طلال أسد أن الإجابة على السؤال: ما هو، على وجه الدقة، المقصود بأنثربولوجيا الإسلام؟ التي يطلقها العديد من الباحثين الغربيين

---

(1) سنعالج هذا الموضوع عند استعراضنا للخطاب الانثربولوجي المعاصر وسنأخذ خطاب جيرتس وجيلنر كأمثلة على ذلك فيما سيلي من صفحات هذه المقالة.

(2) في الواقع يظهر الفرنسيون رغبة في استخدام مناهج ونظريات حديثة غالباً ما تميزت بها الدراسات الفرنسية عامة، في دراسة المجتمعات العربية بالإضافة إلى نشاط واضح في محاولة للفهم من خلال أكثر من مصدر، ويتذكر الكاتب (مؤلف هذه المقالة) أثناء قضائه فترة كأستاذ زائر في باريس كيف أن الاساتذة الفرنسيين يستخدمون المؤلفات الروائية والإبداعية بصورة عامة والموروثات الشعبية وغيرها من المصادر بالإضافة إلى استخدام التحليل النفسي والفلسفة البنيوية والتاريخ وغيرها لدراسة الرموز الاجتماعية للمجتمعات العربية المسلمة مما يقدم أطراً أكثر شمولية لدراسة الثقافة والمجتمع.

(3) Talal Asad. "The Idea of Anthropology of Islam" Lecture Given in Washington, U. S., 1986 (Unpublished).

مؤخراً في شكل كتب ومقالات، تكمن في واحدةٍ من ثلاث إجابات عامة:

(1) إنه لا يوجد في التحليل النهائي موضوع نظري للانثربولوجيا مادته الإسلام.

(2) إن الإسلام مجرد بطاقة تعريف أو هوية انثربولوجية لمجموعة غير متجانسة من الممارسات الثقافية ينعتها الإخباريون بالإسلام.

(3) إن الإسلام عبارة عن شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية.

أما بالنسبة للإجابة الأولى فربما كانت مراجعة عبدالحميد الزين «ما بعد الأيدلويجيا واللاهوت: البحث عن انثربولوجيا الإسلام»[1] تقدم الاجابة المعيارية لهذا النوع من التصور، فيقدم الزين في مراجعته هذه تصوراً ابستمولوجياً يقدم فيه موقف الانثربولوجيا (المعاشي) وموقف علم الكلام «اللاهوت» (المعياري) في موقفين متقابلين حول الإسلام وذلك في محاولة للإجابة على كل ما يتعلق بطبيعة الإنسان والله والعالم. ويرى أن هذين الموقفين على اختلافهما يمكن أن يقدما تحليلاً للحياة الدينية. ويقدم عرضه للموقف الانثربولوجي على أساس خمس دراسات انثربولوجية يسعى كل واحد منها أن يقدم صورة عن شمولية الإسلام، وإن كانت حدية أو آحادية وهذه الدراسات هي من مثل أعمال جيرتس وكاربانزانو وبوجري وجليسنان وايكلمان.

أما جيرتس، فهو في الواقع واحد من أبرز الانثربولوجيين المعاصرين ويقدم إطاراً نظرياً ومنهجية بل ومدرسة لها تلاميذها ومريدوها. ويقدم كتابه الإسلام.Islam Observed[2] اطروحة نظرية لعبت دوراً بارزاً في العديد من الدراسات التي تلتها عن المغرب وأندونيسيا وعن العالم الإسلامي إجمالاً. ففيها يقدم

(1) انظر مقالة عبدالحميد الزين:
Abdul Hamid el - Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", Annual Review of Anthropology, 1977 (6), pp. 227 - 54.

(2) انظر كتاب كليفورد جيرتس:
Cliford Geertz, Islam Observed; Religious Developments in Morocco and Indonesia, New Haven: Yale University Press, 1968.

وقد ترجمه كاتب المقال إلى العربية، ونشر ببيروت عام1993 بدار المنتخب العربي.

جيرتس من خلال توليفة مثالية، تشبه لحدّما طريقة فيبر في نماذجه المثالية، صورة أسطورية لشخصيتين اسطوريتين من المغرب (اليوسي) وأندونيسيا (كالجيكا). ويحاول جيرتس من خلال تجسيده لهاتين الاسطورتين تقديم ما عرف بإسلام اندونيسيا وإسلام المغرب. ويرى أن مما ميز إسلام المغرب أنه يتكون من مجتمعين متميزين، مجتمع المخزن (الذي تسيطر عليه الدولة) ومجتمع السيبة (الذي تسيطر عليه القبائل)، ويتميز كل من هذين المجتمعين بسمات وخصائص اجتماعية وثقافية ودينية، فمجتمع المخزن مجتمع تراتبي طبقي يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص على عكس مجتمع السيبة الذي تميز بأنه مجتمع لا طبقي تحكمه الأعراف ويكون الدين فيه للولي الذي تميز بالكرامات والخوارق. على أن إسلام المغرب - في نظر جيرتس - وعلى الرغم من ازدواجيته، إسلام يميل إلى الممارسات الطقوسية والعنف والمحافظة على الأشكال الخارجية. ويرى جيرتس أن الولي وخاصة في حالة اليوسي يشكل المعبر الأساسي لعملية التغير وتشكيل المجتمع. ويقدم جيرتس المعارضة أو المقابلة، التي تميل إلى الأسطورية، بين الحسن اليوسي، ومولاي إدريس (ملك المغرب آنذاك). يتمثل فيها انتصار اليوسي بجمعه بين السلطة الروحية واعتراف السلطة الزمنية به، بل وإعطائه حق النسب الشريف.

وفي المقابل نواجه صورة كالجيكا، الولي الأندونيسي الباطني المتأمل الذي يجسد الباطنية الجاوية والذي عن طريق تأمله وصفاته ونظرته الظواهرية للحياة والكون يمثل إسلام اندونيسيا الباطني المتأمل الذي يعنى بالرمز ويواجه في المقابل مملكة جاوه، المملكة المسرح التي يقوم فيها دور الدولة في الإعداد والتنسيق للاحتفالات والممارسات والطقوس الشعائرية العامة للتأكيد على رمزية المجتمع وكيف أن كالجيكا من خلال تعمقه وبعده الثاقب استطاع أن يحول الإسلام الظاهري، إلى إسلام تأملي.

وبعد أن أسطر جيرتس هاتين الشخصيتين حوّلهما إلى نماذج لكل التغيرات الدينية التي قد تأخذ أشكالاً سياسية أو اجتماعية أو ثقافية في هذين البلدين ويعرض جيرتس في الواقع محمد الخامس وأحمد سوكارنو، اللذين يرى أنهما يمثلان محصلة لشخصية اليوسي ومولاي إدريس في ما يخص الأول وكالجيكا والمهراجا في حالة الثاني.

إن النظرة التحليلية التي يقدم بها جيرتس الظواهر الإنسانية باعتبارها رموزاً ثقافية

تعكس طريقة تفاعل الإنسان مع بيئته والآخرين وسبر هذه الرموز يمكننا من فهم وتفسير النسق الثقافي بعمومه. أي أن جيرتس يميل إلى الاهتمام بالذاتي والتجربة المباشرة والفكر الرمزي ويعطيه جل اهتمامه ويقدم على أساس ذلك كله تحليله للنسق الثقافي، فهي، أي الرموز، تحمل في طياتها تعاريف الفاعلين الاجتماعيين دايكرونياً، فالإنسان يولد في عالم معانيه قائمة وعليه أن يتعلمها ليستطيع التعايش معها في بيئته. ومن منطلق هذا الإطار يرى جيرتس أن هنالك إسلامات وليس إسلاماً واحداً وأن كل واحد من هذه الإسلامات يعكس الخصوصية الرمزية الثقافية وتجربة معتنقيه التاريخية. وهو يرى أن الدين نتاج بعدين من أبعاد التجربة الواقعية رؤية العالم والنظرة للحياة ودينامياتها. ففي كل ثقافة، نجد أن الأفكار والصور والمفاهيم الجماعية لرؤية العالم تؤسس الواقع الأساسي للطبيعة والنفس والمجتمع وهو ما يعرف بحقيقة الوجود الفعلي، وتقدم النظرة للحياة ودينامياتها الجانب التقييمي للوجود، بمعنى أنها تعبر عن الشخصية أو اللحن أو الأسلوب المرغوب ونوعية الحياة الاجتماعية والثقافية المرغوبة. ذلك لأنها تهتم بالطريقة التي تعمل بها الأشياء بصورة جيدة. وتؤكد بذلك رؤية العالم والنظرة للحياة أو القيم ونظام الوجود العام.

وعلى الرغم من تأكيد جيرتس على خصوصية وتاريخية هذه التجارب الدينية، إلا أننا نجده، وعلى عكس افتراضاته، يتحدث عن هذه المجتمعات بصورة جماعية باعتبارها إسلامية أو يتحدث عن الوعي والإصلاح الإسلامي. وبذلك فإن الوحدة التي يفترضها للظواهر الدينية تبرز كنتيجة لافتراضات عن الوجود الإنساني. فبالنسبة لجيرتس، الواقع الإنساني في أكثر مستوياته الأساسية يظهر في شكلٍ موحد متحد، ذلك لأنها تشمل الشروط الكونية للذات أو الكينونة.

أما كاربانزانو فإنه في دراسته لطريقة الحمادشة في إسلام المغرب[1] لا يعامل الثقافة باعتبارها تفسيراً وجدانياً لتجربة شخصية وإنما على أساس أنها تعبير لا واعٍ من المنظور الفرويدي؛ فتصبح كافة المعاني المعروفة الواعية والمقبولة والتي تشكل الثقافة اعتباطية ووهمية وتكمن حقيقتها في أنها تحد وتضبط اجتماعياً الغرائز المكبوتة وصراعات

(1) Vincent Crapanzano, The Hamadsha: A Study in Maroccan Ethnopsychiatry, Berkeley: University of California Press, 1973.

النفس، ومن ثم يفهم الإسلام على أساس أنه تجربة دينية ثقافية ومن ثم يشكل تمثيلاً تاريخياً لهذه التوترات الكامنة. وعلى مستوى وعي المعنى فإن التعابير المختلفة للإسلام لا تعتبر واقعاً ثقافياً مختلفاً وإنما على أساس أنها أيدلوجيات ذات ارتباط تاريخي أو على أساس أنها تخيلات قامت على واقع محدد. أي أن «الحقيقة المطلقة» تكمن في القطاع اللاواعي للنفس البشرية سواء في الإسلام أو في كافة الأديان.

ويظهر كاربانزانو من خلال دراسته لطريقة صوفية مغربية كيف أن تعبير ورموز هذه الطريقة الصوفية تعتبر أداة لحل بعض الصراعات النفسية والتي تظهر في شكل علاقات متبادلة في البناء الاجتماعي والقيم والأدوار التي يقوم بها أفراد الطريقة. وبالذات التنفيس عن العلاقة بين **الذكر والأنثى** وأنماط التسلط الذكوري بالذات في العلاقة الأبوية والتي هي في نظره مما يتميز به المجتمع العربي المغربي. فيفترض كاربانزانو الافتراضات الفرويدية عن التوترات الجنسية والافتراض الاثنوجرافي الذي يعني تقابلاً مبسطاً وجازماً بين السيطرة والخضوع أو الاستسلام في العلاقة بين الذكر والأنثى (العرب). بمعنى أن كاربانزانو من خلال تحليله الفرويدي للقطاعات اللاواعية، يحاول تحديد معنى التجربة الأولى في الافتراضات الأساسية عن الإنسان والوعي والتاريخ. فالإنسان رهين عالم لم يخلقه، وكل جهوده للهروب منه مقدر لها سلفاً الفشل. ومن وجهة النظر هذه يصبح التأريخ والتغير مجرد أوهام، ومن ثم تصبح التجربة الصوفية الدينية عبارة عن ميكانيزمات لتغطية وتجنب الحقيقة الرئيسية للتجربة الأولى. أي أن الدين (هنا الإسلام أو بالأصح واحدة من واجهات الإسلام) يصبح مجرد أداة رمزية تنفيسية للتوترات النفسية ووسيلة لمواجهة واقع اجتماعي أو ثقافي قاهر.

وتقدم دراسة عبدالله بوجري في معاينتها لمدينة حريضة بحضرموت البناء الطبقي والنخبة الدينية بصفة خاصة[1]، المعروفة بالسادة، وكيف أن هذه النخبة تستخدم فكرة النسب الشريف (الانتساب إلى النبي ﷺ). فيرى السادة أنهم بسبب نسبهم قد ورثوا الإسلام الحقيقي، ومن خلال هذا الاعتقاد فإنهم فرضوا أيديولوجية دينية مكنتهم بسبب ضوابط اجتماعية وسياسية من السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى. ولقد

(1) انظر دراسة عبدالله بوجري: Abdulla Bujra, The Politics of Stratification; A Study of Political Change in a South Arabian Town, Oxford: The Clarendon Press, 1971.

تمكنوا بسبب هذه السلطة الدينية أن يلعبوا وبصورة مستمرة دور الوسيط في حل النزاعات المستمرة القائمة بين القبائل (القوة العسكرية في ذلك المجتمع) ويؤسسوا أضرحة كمزارات في البلدان بحيث يتمكن أبناء القبائل أن يتقابلوا ويجتمعوا بسلام. ولقد استطاع السادة، كما يرى بوجري، بسبب سلطتهم الدينية على امتيازات اقتصادية واجتماعية وطرق ضوابط اجتماعية عديدة من أهمها عملية الكفاءة في الزواج معتمدين على أيدلوجية دينية، استطاعوا من خلال هذه الأيدلوجية أن يكرسوا ويؤكدوا لأنفسهم قوة سياسية وامتيازات اجتماعية وتفوق اقتصادي لم يترك أمام المجموعات الاجتماعية الأخرى خياراً سوى الهجرة إلى مجتمع جديد لا يكون للسادة فيه سيطرة بحيث يستطيع هؤلاء أن يحققوا حراكاً اجتماعياً ـ أو التغير السياسي الراديكالي والذي غالباً ما يكون في شكل ثورة أو تغير سياسي خارجي. ويرى بوجري أن التغير الحقيقي لا يمكن أن يتم إلاّ عن طريق تغير البناء الاقتصادي بأي وسيلة كانت، بمعنى أن بوجري يرى الإسلام (الإسلام في حضرموت) عبارة عن مجموعة من الأفكار التي خلقتها نخبة اجتماعية وصدقتها الجماهير، بحيث استطاعت النخبة الدينية أن تفرض سلطتها وتستغل الطبقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أن الرموز الدينية، في تحليل بوجري، هي وسائل واعية للوصول إلى أهداف سياسية واقتصادية محددة. مما يجعل بوجري يتساءل عن أهمية الظواهر الدينية في خلق عالم له معنى، مفضلاً التفسير الاجتماعي والاقتصادي لتفسير التغير التاريخي ومعنى موقف السادة والرموز الدينية التي يمثلونها داخل نسق ثقافي معين.

ويقدم جلسنان في دراسته لحركة صوفية في مصر، في ظل ولي[1] يرى أنه يمثل الزعامة الكاريزمية، فهو يرى ـ وإن لم يسلم منهجه من نقد ـ الولي سيدي سلامة الراضي باعتباره زعيماً له صفات كاريزماتية وجد نفسه في ظل ظروف تاريخية واقتصادية وسياسية معينة، ولقد تمكن الولي سيدي سلامة الراضي من تأسيس طريقة صوفية جديدة تلبي احتياجات الطبقة الوسطى الناشئة وتقدم للطبقة العاملة ما تتطلع إليه وفي الوقت نفسه تقدم للجميع تعبيراً شخصياً للدين. بمعنى أن الولي سيدي سلامة

(1) M. Gilsenan, Saint Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion, Oxford: Clarendon, 1973.

الراضي استطاع، من خلال معرفته بالشريعة وتأكيده على انتمائه لسلسلة النسب النبوي والطريقة الصوفية، السيطرة على الرموز الدينية لتوجيه العمليات الاجتماعية. فعلى عكس بوجري، الذي يقلص الدين والإسلام، على وجه الخصوص، إلى مجرد أيديولوجية سياسية تستخدم وتستغل القاعدة الاقتصادية الاجتماعية، نجد أن جلسنان يستكشف المعنى الديني عن طريق الكاريزما، ليوجه ويعرف المعنى التاريخي وطبيعة الحياة الاجتماعية. أي أن الدين، في رأي جليسنان، يستخدم لتوجيه عملية التغير الاجتماعي متسربلاً في شكل رموز دينية، هكذا فإن الدين يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق أهداف اجتماعية وإنجاز التغير الاجتماعي.

أما إيكلمان[1] فإنه يرى الواقع الاجتماعي وكل الأنساق الثقافية الرموزية بما فيها الدين في حالة تغير مستمر، مما يجعله يصر على أهمية البعدين السنكروني والدايكروني في الوقت نفسه، ففي دراسته للتصوف في المغرب، وذلك بالتركيز على تحليل المربوطية والتي يرى أنها تشكل قوةً للتغير في مجتمع نامِ التناسبُ فيه بين السلوك الاجتماعي والأنساق الرمزية قوي. ويرى إيكلمان أن تفاعل هذين النسقين يشير إلى أنهما بقيامتميزين وغير متوازيين، فهذه العلاقة التماثلية يمكن أن ترى باعتبارها وسيلة رمزية يستغلها الفرد لتحقيق أهدافه ومقاصده الاجتماعية، ليحقق موقعاً اجتماعياً عالمياً أو يبرره وليحقق قوة اجتماعية. أي أنه يرى الدين باعتباره أيديولوجية تتوسط التعارض بين ما هو رمزي وما هو اجتماعي بل ويجب أن تفهم الأيديولوجية نفسها باعتبارها نشاطات اجتماعية يتم الاحتفاظ بها من خلال صيغ مختلفة من التعبير بما فيها الطقوس والممارسات الشعائرية؛ وبذلك فإنه يقلص الدين إلى مجرد ايديولوجية.

أما التراث الديني في رأي عبدالحميد الزين فإنه يتميز بتعدد الفرق والعقائد على المستوى «الرسمي» بل حتى المستوى الأرثوذكسي. فنجد تبايناً واختلافاً في تحديد المقدس، في نظره، فعلى مستوى الجماهيري فإن الدين / النص يتداخل مع السحري الغرائبي، والأساطير والخرافات التي يأخذ نصها شكلاً مقدساً أيضاً. بمعنى أن الدين

---

(1) Dale Eickelman: Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Center, Austin, Texas: University of Texas Press, 1976.

وعنوان الكتاب يقدم الإيحاء الواضح لتوجه الدراسة ومتابعتها لمدرسة جيرتس.

حتى في شكله اللاهوتي تعددي، فهنالك ما أسماه باللاهوت الشعبي واللاهوت الصوري. بحيث يتم تكريس فكرة تعددية الإسلام، لينتهي عبدالحميد الزين في نهاية مقالته، للإجابة على التساؤل عن موضع الإسلام في الدراسات الانثربولوجية، إلى أن «الدين يصبح صنفاً اعتباطياً ليس له بالضرورة وجود موحد محدد، بحيث يتلاشى الإسلام كوحدة تحليلية». أي أن هذه الدراسات لا ترى ضرورة قيام ما يعرف بأنثربولوجيا الإسلام على اعتبار أن الإسلام، بصفته ديناً، إنما هو مجرد أداة (رمزية / نفسية/ سياسية/ استراتيجية/ أيديولوجية) لتنظيم المجتمع وليس أكثر من ذلك، ومن ثم يتلاشى كوحدة تحليلية في ذاتها.

بطبيعة الحال هذه نتيجة خطيرة، وقراءة تعسفية خارجية، تحاول أن تحرم الإسلام من جوهر الدين من ناحية وتحوله إلى مجرد ظاهرة تاريخية، بالتركيز على ظواهر اجتماعية محددة وربما شاذة باعتبارها الممثل الوحيد للإسلام، دونما اعتبار للطابع العام الجمعي لما يشكل الإسلام. إن هذا ما حاوله جلسنان في كتابه الجديد «اعتبار الإسلام» Recognizing Islam والذي في الواقع يمثل الإجابة الأخرى حول علاقة الانثربولوجيا بالإسلام[1].

يقدم جلسنان في كتابه مجموعةً غير متجانسة من التصرفات والرموز والمؤسسات تتراوح بين العلماء وطقوس عاشوراء عند الشيعة والتصوف البنغالي والجهاد الإسلامي عند الجزائريين والتغيرات التي قامت في أشكال البناء والأثاث وتصميم المدن ووضع المسلمين إزاء هذه التغيرات بالإضافة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة مثل الاخوان المسلمون، ليقدم ما يعتقده اسلاماً من وجهة نظره، فالإسلام في نظره، كما يقول ذلك في بداية كتابه هو «المركز والمحور والمسرح الثقافي والسياسي» لكل ما يجري في المجتمع المسلم. أو بطريقة أخرى إن الدين أو التدين هو المفتاح لفهم هذه السلوكيات ـ غير

---

(1) Micheal Gilsenan, Recognizing Islam, London: Croon Helm, N. d.

وفي الواقع يفرض علينا هذا الوضع ـ كمسلمين ـ ضرورة إعادة النظر والتقييم للخطاب الانثربولوجي المعاصر والعام. فنحن نعرف أن الانثربولوجيا واستخداماتها العملية التي أعانت القوى التي حاولت بل وسيطرت بالفعل على العالم الإسلامي ومن ثم فإننا لا يمكن أن نكرر أهمية هذا الخطاب العملية وتصبح المسألة هي كيف يمكننا أن نستفيد من هذا الخطاب لصالحنا، أما من الناحية النظرية، فلقد قدم هذا الخطاب تبريراً وتحليلاً مكن من توجيه وتكوين أطر فكرية للنظر إلينا، ومن ثم فإنه من المهم ـ هادفين مع أكبر من خلال كتابه: نحو انثربولوجيا إسلامية مرجع سابق ـ لتكوين خطاب انثربولوجي يعبر عن وجهة نظر المسلمين ويكون إطاراً للتعرف على الآخر وتقويمه.

المتجانسة ولفهم «عقل العرب» أو المسلمين فالإسلام هو المفتاح لاختراق مغاليق هذه الأسرار ولفهم طبائع هذه المجتمعات والشعوب أو الأمم. بل إنه في رأيه هو ما يمكّننا من إعادة بناء هذه الأشياء غير المتجانسة أو المترابطة.

أي أن جلسنان لا يرى في الإسلام جانبه التجريدي الذي يوجه سلوكيات المسلمين وإنما يرى أن ما يقوم به المسلمين ويرونه إسلاماً هو موضوع ما يمكن أن يسمى بانثربولوجيا الإسلام، على أن نظرة جلسنان هذه لا تقود في النهاية إلى تغييب الإسلام كوحدة تحليلية تصنيفية كما يرى الزين، وإنما ترى الإسلام باعتباره حاصل هذا المزيج غير المتجانس، ولم ألحظ في قراءتي لكتاب جلسنان تصوراً يؤكد على تعددية الإسلام بالمعنى الذي نلاحظه عند الزين أو جيرتس وإنما يرى أن المظاهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة إنما تعكس تفسيرات محلية وتصورات خاصة لهذا التشكل المتعدد، أي إن المتعدد هو فضاء واتساع التعاليم الإسلامية وليست إسلامات مختلفة[1].

بطبيعة الحال من الواضح جداً أن لدينا إجابتين؛ لكن الأولى على أهميتها في بعدها التحليلي؛ فإن انعدام خصوصية ادعائها يسقطها من اهتمامنا. ما قدمه ارنست جيلنر واضرابه يركّز على أن الإسلام يمثل شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة. وهي نظرة طموحة، تحاول أن تقدم الإسلام باعتباره يقدم نموذجاً أو مسودة للمجتمع وذلك في كتابه الأخير «المجتمع المسلم». بطبيعة الحال هذه النظرة أو الطموح يجعلنا نتساءل عن مصادر تصورات جيلنر في تأسيس فكرته عن المجتمع الإسلامي، والأسس النظرية التي تبناها في تشكيل نظرته أو تصوره، وفي الختام مدى مصداقية هذا التصور في تفسير ما يحدث في المجتمع المسلم[2].

يظهر أنّ مصادر جيلنر، على الرغم من تعددها فإنها تتضمن أساساً مقارنات صريحة

(1) في الواقع ما تقدمه دراسة جلسنان هو عبارة عن خليط مركب ـ ربما لا ترابط بين أجزائه ـ عن مشاهدات متفرقة عن المجتمعات الإسلامية، ويحاول جلسنان أن يعيد إلى الأذهان وإن بصورة مختلفة فكرة المجتمع الفسيفسائي التي نادى بها كون في كتابه:

Carleton S. Coon, Caravan: The Story of the Middle East, New York: Holt, Reinehart and Winston, Inc. 1961.

وكما نعرف فإن نظرية كون فهمت وطبقت على الشرق الأوسط بفهم مختلف من العديد من الدارسين.

(2) Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

ومباشرة بين المسيحية والإسلام، وإن كانت هذه المقارنة ذات طبيعة استشراقية كما سنوضح، حيث يعرض جيلنر تصور هيوم عن الدين ذاته في المجتمع مع تطبيق هذا التصور بصورة خاصة على الإسلام والاعتماد على ابن خلدون من زاوية معينة ثم الاستخدام الانتقائي لمفهوم الدين ودوره الاجتماعي عند ماركس ودوركايم وفيبر. ومن خلال هذه التصورات المتعددة المصدر والمتباينة في ذاتها يحاول جيلنر أن يقدم صورة مركبة للمجتمع المسلم.

يقدم جيلنر إذن مقارنة للإسلام بالمسيحية وأحياناً اليهودية، فالإسلام عنده مسودة نظام اجتماعي، ويؤكد على وجود مجموعة من القواعد والمبادىء الخالدة الموحى بها والمستقلة عن إرادة البشر، تعرف وتحدد النظام المناسب والصحيح للمجتمع. واليهودية والمسيحية، في نظر جيلنر، تقدم مسودات لأنظمة اجتماعية، لكنها مع ذلك تظل مسودات أقل طموحاً مما هو الحال في الإسلام، فالمسيحية منذ نشأتها جاهرت باقتراح ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله، بمعنى أنها حددت المجال الشعائري والطقوس كمجال لها أساساً، مما جعل النظام السياسي ليس كلياً تحت سيطرتها وكذلك كان الحال بالنسبة لليهودية، وإن كان لأسباب تاريخية وليس لأسباب لاهوتية. ويقدم جيلنر، في الواقع، متابعاً في ذلك لعددٍ من المستشرقين، تفسيرات لهذه الخصوصية في الإسلام، خصوصية أن الإسلام دين ودولة، سياسة ودين في الوقت نفسه. كذلك يرى جيلنر على غرار براين تيرنر، وجود تطابق أو صورة معكوسة بين الشاطىء الشمالي والشاطىء الجنوبي للبحر المتوسط، فيردد مقولة تيرنر «.... ففي الشاطىء الشمالي (الأوروبي) للمتوسط التقليد الديني المركزي هو تقليد تراتبي وطقسي ذو ميول ريفية قوية، وأحد الركائز الأساسية للدين الرسمي هو القداسة أو الولاية، أما التقليد الإصلاحي المنحرف (غير السوي) فهو تقليد يميل إلى المساواة وبيورتاني وحضري يستبعد التوسط. أما في الشاطىء الجنوبي (شمال افريقيا) فإن الإسلام يعكس هذا النموذج: فالتقليد القبلي الريفي غير السوي هو تقليد تراتبي طقسي، كذلك فإن الشيخ والولي هما صورة معكوسة في الأدوار. فبينما في المسيحية تعتبر فكرة القدسية فكرة ارثوذكسية ذلك أن القديسين محددين شخصياً، وغالباً ما يكونون متوفين ومكرسين على يدي السلطات الدينية المركزية، فإن الولي في الإسلام يعتبر غير أرثوذكسي قبلي ويتم الاعتراف له بالولاية في حياته على أساس من قبول الجماعة المحلية به».

على أن هذه الصورة، حينما قوبلت ميدانياً، واجهت انتقادات عديدة مما يجعلنا لا نثق كلياً بمصداقيتها، على الأقل في صيغتها القائمة. ويقدم جيلنر أيضاً ما عرف بنظرية البندول وهي الفكرة التي عرضها هيوم في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» حيث يرى هيوم أن الدين في المجتمع غالباً ما يتأرجح بين فكرة التوحيد والتعددية (وحدة الوجود) ويرى جيلنر أن هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التدين في المجتمع الإسلامي تاريخياً وإن الصورة المقابلة بين التدين الارثوذكسي (السوي) والتدين غير الأرثوذكسي داخل المجتمع إنما تعكس حركة البندول هذه، حيث تكون الغلبة في صورة متأرجحة بين طرفي البندول. على أنه يرى، (في محاضراته التي يلقيها حول علم اجتماع الإسلام)، أن مما تميزت به الحركة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام السوي، الإسلام النصي الرسمي، إسلام الفقهاء، وهو يفهم الصحوة الإسلامية من هذا المنطلق!

كذلك يرى جيلنر أن ما قدمه ابن خلدون، الذي يظهر إعجاباً منقطع النظير لفكره ويقدره تقديراً عالياً، يعرض صورة مركبة وصحيحة تاريخياً وميدانياً للعلاقة بين البدو وسكان المدن في ضوء العلاقات التي ترسمها التعاليم الإسلامية من ناحية وطريقة الإنتاج الرعوي والتجاري في المجتمع الإسلامي، ويرى أن هذين هما المحرك الأساسي للتاريخ في العالم الإسلامي (وبالذات في العالم العربي).

بالإضافة إلى ذلك يستخدم جيلنر مفهوم الدين عند دوركايم ليقدم دين القبيلة المعياري أو هو دين الدراويش والصوفية. وهو يرى أن هذا النوع من التدين يهتم بالتوقيت الاجتماعي للزمان والمكان، يهتم بتحديد الفصول ومواعيد الأعياد، مما يجعل المناسبات الدينية مناسبات احتفالية مبهجة، أي أن الدين في هذه الصورة هو عبارة عن الطقوس الجماعية وتحديد المقدس في شكل صريح أو بركة الولي بالإضافة إلى التمثيل الرمزي للبيئات الاجتماعية والكونية.

ويصف دين فقراء المدن مقتبساً مفهوم ماركس في كتاباته المبكرة، أي على أساس أنه وعي زائف. فيكتب جيلنر موضحاً «للمدنية فقراؤها وهم بدون جذور وغير مستقرين ومغتربين.. وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماثل أو الهروب، وذوقهم يميل إلى النشوة والإثارة، ومن ثم فإن الانخراط الديني بالنسبة لهم هو عبارة عن محاولة

لنسيان الواقع الاجتماعي المرير، أي إن الدين يتحول إلى مجرد إجابة نفسية لتجربة عاطفية هروبية.

أما بالنسبة لدين البرجوازية، فإننا نجد جيلنر يستعير مفهوم فيبر للدين، فيرى أنه دين برجوازي حضري يقوم على أفكار تنظيمية عميقة، وهو تدين أبعد ما يكون عن استذواق الاحتفالية ويفضل المتعة العقلية في التقوى التي تقوم على العقل، وهو أكثر تجانساً مع تطلعه ورسالته التجارية ويؤكد ذوقه العالي موقفه المتميز عن البسطاء الريفيين والدهماء الحضرية. وباختصار تقدم الحياة الحضرية قاعدة قوية للبيوريتانية النصية النفعية وربما يعبر الإسلام عن مثل هذه الوضعية، في رأي جيلنر، في صورة أفضل من الأديان الأخرى. بطبيعة الحال نرى، وبصورة واضحة، إسقاطاً لمقولة ماكس فيبر عن الأخلاق البروتستانية على ما أسماه بالتدين الحضري. وتلتحم هذه النماذج الثلاثة من أنواع التدين المختلفة في صورة متشابكة مركبة تشكل وظائف واستجابات المسلمين لمظاهر تدينهم المختلفة والتي تشكل بالتالي، في نظر جيلنر، النسيج الأساسي الذي يقدم المبادىء أو القواعد الأساسية المنظمة للحياة الاجتماعية العامة.

ويتضح من العرض السابق أن تفسير جيلنر للإسلام هو تفسير توفيقي مركب من أجزاء ليست بالضرورة مترابطة، لكنها على أي حال تقدم تصوراً يقدم إجابة على مفهوم انثربولوجيا الإسلام، ربما كان أوسع من الإجابتين السابقتين وربما كان تصوراً في إطاره العام، وليس فقط في محتواه وتفاصيله، هو الإطار الذي يقدمه العديد من علماء العلوم الاجتماعية من أبناء الإسلام. ومن ثم ربما كان النموذج الذي يستحق منا النقد والدراسة[1].

ذكر طلال أسد في معرض نقده تصور جيلنر أن المقارنة بين الإسلام والمسيحية بالصورة المعروضة فيها مغالطات على مستويات عديدة أولها ما تعلق منها بالتوزيع الجغرافي الديني، بمعنى حصر الإسلام في شرق وجنوب المتوسط وجعل المسيحية في شمال المتوسط، إذ إن المسيحية نفسها إنما جاءت وترعرعت في شرق المتوسط، إضافة

(1) في الواقع ربما كان الخطاب الانثربولوجي الذي قد ينطلق الخطاب الإسلامي منه أيضاً. فالمسلمين يرون أن الإسلام يقدم مسودة لحياتهم الاجتماعية تحدد تعاليمه الكيفية التي يجب أن يتصرفوا فيها في الدنيا في مختلف المجالات، على أن هذا التصور يختلف عما قدمه جيلنر في أنه يأخذ ـ كما أوضح طلال أسد في نقده لجيلنر ـ في اعتباره فقط التراث والتقليد الإسلامي كأساس ينطلق منه ليشكل حدود وأبعاد إطار هذه المسودة.

إلى أن الإسلام ليس بالضرورة محصوراً في منطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا. كذلك يشكّل إطار جيلنر النظري، بالإضافة إلى توفيقيته، إطاراً خارجياً إسقاطياً من خارج إطار تصور الفاعلين الاجتماعيين، المسلمين، بل كما يوضح أسد، يعامل جيلنر المجتمع الإسلامي باعتباره مجموعةً من الدمى، لا صوت ولا رأي لهم، يحركها تصور جيلنر النظري! هذا ويختفي في إطار جيلنر النظري، بالإضافة إلى غياب الممثلين كفاعلين اجتماعيين، التراث التاريخي والاجتماعي الإسلامي باستثناء ابن خلدون، والذي يستخدمه بصورة انتقائية بحيث يدعم أو يقوي من مشروعية إطاره النظري[1].

ويرى أسد أن من الضروري أن يأخذ الخطاب الإسلامي في بعده التاريخي والمنهجي في تفسير الفعل الاجتماعي حتى يتمكن الباحث الانثربولوجي من فهم وتفسير ما يجري في المجتمع المسلم، بل إن عدم الأخذ بهذا المنظور سيؤدي بالضرورة إلى قيام نظريات لا يمكنها أن تفسر ما يجري في المجتمع الإسلامي، أو أن تحظى بقبول المسلمين. ويؤكد أسد أن المجتمعات الإسلامية مجتمعات تقوم بنيتها الفكرية والاجتماعية على مدى ارتباطها بتراثها في منهجية، أسماها بخطاب تسلسل السنة، إضافة إلى أن المعتقدات الإسلامية هي المحرك الأساسي الذي ينبغي أن يأخذ في الاعتبار في تفسير سلوك المسلمين بدلاً من افتراض دوافع ونوايا ربما كانت خارجة عن إطار تفكير المسلمين المباشر. ويؤكد أسد أنه لا ينفي إمكانية قيام انثربولوجيا للإسلام، لكن من إراد أن يتصدى للقيام بمثل هذه المهمة فإن عليه أن يأخذ في اعتباره الخطاب الإسلامي.

ويقدم أكبر أحمد تقويماً أخلاقياً للخطاب الانثربولوجي، يسير على خطى تحليل إدوارد سعيد للاستشراق، يؤكد فيه على تواطؤ وارتباط التحليل الانثربولوجي بالاستعمار من ناحية وإلى ازدراء الإسلام والحقد عليه من ناحية ثانية. ومن ناحية ثالثة فرض نوع من الوصاية والتحدث باسم هذه المجموعة البشرية (المجتمعات) التي لا يمكنها وربما لا تمتلك، في نظر الانثربولوجيين الغربيين، القدرة على تقديم نفسها. ويشمل أكبر في نقده جيلنر وإن كان قد ركّز نقده على تصور فريدريك بارت[2].

ويرى محمد معروف أن الخطاب الانثربولوجي الغربي ينبغي أخذه، على تعدده

(1) انظر مقالة طلال أسد، فكرة انثربولوجيا الإسلام، مرجع سابق.

(2) انظر ما ذكرناه في الملاحظة السابقة.

وتباينه، باعتباره نوعاً من المناظرة أو المبارزة الفكرية (وذلك بحسب رأي عبدالله العروي) بين نوعين من الخطاب: الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي. وربما كان معروف في إشارته هذه أقرب إلى رأي العروي في معارضته لمعالجة وتحليل فون جرنباوم الثقافي الانثربولوجي للتاريخ الإسلامي. ويرى ضرورة التعرض للمدارس النظرية الانثربولوجية حتى يتمكن الباحثون المسلمون من دخول هذه المناظرة، ذلك لأن هذه النظريات تنطلق من منطلقات متعارضة أو نقيصة للتصورات الإسلامية[1].

تقودنا هذه الانتقادات إلى التساؤل عن الانثربولوجيا وموقفها من الإسلام ومدى إمكانية الاستفادة، إذا ما وجدت من يأخذ بمناهجها مع حساسية ومعرفة بالإسلام، في تقديم معالجة أو خطاب مختلف يكون قادراً على تفسير المجتمع الإسلامي ومقبولاً على أنه يمثل فكرة المسلمين عن أنفسهم. بالنسبة للسؤال الأول، فإنني أرى أن الخطاب الانثربولوجي الغربي الذي ربما كان قد استنفد أغراض تواطئه مع الاستعمار المباشر، ليتحول، في حالة المهتمين بدراسة المجتمعات العربية والمسلمة، إلى أن يكون الوريث الأساسي للاستشراق. فلقد اتضح لنا من خلال العرض العام للتراث الانثربولوجي الدراسي للعالم الإسلامي أن معالجته تحاول أن تتخطى الدراسة الميدانية المحددة، على ما فيها مما يمكن أن يقال، إلى إصدار أحكام ونتائج عامة، تحاول أن تفسر أو تحلل المجتمعات الإسلامية. والملفت في النظر أن بعض هذه الأطر النظرية التي اعتمدت على مثل هذه الدراسات الميدانية اكتسبت مشروعية نظرية أدت إلى خلق وإيجاد فرق دراسية تنطلق منها، كما هو الحال مثلاً في الإطار التنظيري الذي قدمه جيرتس. لكن تأثير وفعالية هذه النظريات تتعدى التأثير في عدد محدد من الدارسين لتصبح خطاباً ثقافياً ينظر من خلاله قطاع كبير من المثقفين الغربيين والمهتمين بقضايا وشؤون العالم الإسلامي. إن هذا التأثير والفعالية يجعلنا نردد مع أكبر إن دراسة هذا الخطاب وتحليله ومن ثم نقده وتقويمه، بل وحتى اتخاذ موقف إزاءه ضرورة ملحة. وإن تجاهله وعدم التعامل معه، خاصة من الدارسين المختصين، لن يلغيه من ناحية ويعطيه نوعاً من المشروعية، خاصة إن تذكرنا أنه أصبح الخطاب السائد في الجامعات والمعاهد العليا في

---

(1) انظر محمد معروف:
Saibo Mohamed Mauroof; "Elements of an Islamic Anthropology" in al-Faroui and Nassef (eds) Social and Natural Sciences in Islam, London: Hodder and Stoughton, 1981, pp. 116 - 139.

الغرب، تلك المعاهد التي تتلقى التعليم فيها أعداد متزايدة من أبناء العالم الإسلامي، والتي قد تتأثر بل وربما تتبنى هذا الخطاب في كليته أو في بعض تفاصيله.

يقودنا ما ذكرناه إلى الشق الثاني من تساؤلنا والذي وضعنا فيه الخطاب الانثربولوجي أساساً موضع تساؤل. وقبل أن أستعرض ما يمكن أن يبنى على تقويمنا للكيفية التي ينبغي أن نعالج فيها موقفنا من هذا الخطاب، علينا أن نؤكد على أهمية الخطاب على مستويين: المستوى التنظيري والمستوى العلمي. فنحن، فعلاً كمسلمين، بحاجة ماسة لتطوير أطر نظرية تأخذ بإنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة، فهي علوم أثبتت فعاليتها في المجتمعات البشرية الأخرى، بل وأصبحت المنظومات الفكرية المفسرة لما يدور في المجتمع. وفي الواقع تقع مجتمعاتنا نوعاً ما، تحت طائلة هذه المنظومات أحياناً كثيرة خاصة في غياب تأطير منظم. كذلك فإن هذه الأطر الانثربولوجية تمكننا من فهم وتفسير مجتمعاتنا بصورة ستمكننا من التعرف على إمكانياتنا ومكامن الضعف فينا بما يساعد على تقديم بديل نظري لخطاب المجتمع وتنميته الحديثة على أسس علمية قوية[1].

بطبيعة الحال إذا ما أردنا أن نقدم مثل هذا الخطاب المطلوب، فإنه دونما شك لا يمكن أن يكون الخطاب الانثربولوجي «الغربي» الذي قدمنا بعض نماذجه فيما سبق، ومن ثم علينا أن نقدم نماذج مختلفة تنبع من قيمنا ومعتقداتنا ولكن في الوقت نفسه تمكننا أيضاً من تفسير وتحليل ما يجري في المجتمعات المسلمة. وعند مراجعتنا للتراث العلمي الذي قدمه المفكرون (علماء العلوم الاجتماعية) العرب والمسلمون فإننا سنلاحظ أموراً عديدة من أهمها: غياب إشكالية الإطار النظري، بحيث نجد أن كتابات واهتمامات المختصين لا تخرج، إن أحسنا الظن، عن إطار العلوم الاجتماعية السائدة في الغرب، بل و«الجيد» من المعالجات العلمية في دراسة المجتمع العربي «المسلم» إنما يكرس مشروعية الخطاب الغربي. على أننا نلحظ بعض الأصوات الواعدة التي تحاول أن تقدم بديلاً علمياً رصيناً ينبثق من التراث الإسلامي وخصوصيته ويقوم على روح الإسلام وحضارته.

وما يقدمه أكبر أحمد في دراسته الأخيرة التي حاول فيها أن يعرض تصوراً شخصياً

---

(1) بطبيعة الحال ربما كانت هذه نظرة عملية تطبيقية لما يمكن أن يقدمه الخطاب الانثربولوجي الغربي. وهي ما أعطت للحقل مشروعيته في الماضي القريب، وهو ما يحاوله الحقل نفسه أيضاً في الوقت الحاضر.

انثربولوجياً لدراسة المجتمع الإسلامي تستحق الإشادة والدرس[1] فأكبر أحمد يرى أنه من المهم أخذ البعد التاريخي في الحسبان في دراسة المجتمعات الإسلامية. يرى أكبر أن دراستنا للمجتمعات الإسلامية تظهر لنا أنه بالإمكان التعرف على ستة نماذج ممكنة للمجتمع المسلم:

1 ـ الإسلام في صورته المثالية في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

2 ـ الخلافة العربية (الأموية والعباسية والدويلات).

3 ـ الامبراطوريات الإسلامية التاريخية.

4 ـ الإسلام الهامشي (إسلام أطراف العالم الإسلامي).

5 ـ الإسلام في ظل الحكم الأوروبي (الإسلام تحت حكم الاستعمار).

6 ـ الإسلام المعاصر.

ويحاول أكبر أن يؤطر كل نموذج من هذه النماذج بحيث يمكن ربط هذه النماذج المختلفة لمعرفة تأثيرها على بعضها البعض. فإسلام عصر النبوة والخلفاء الراشدين يمثل نموذج العصر الذهبي، أو النموذج الذي يجب أن يحتذى، فتلك الفترة تقدم نموذجاً للمجتمع الإسلامي في نقائه وينظر المسلمين في كافة مراحل تاريخهم إلى تلك الفترة ليستلهموها في صياغة قواعد عامة توجههم. أما النموذج الثاني (الخلافة العربية) فإنها تقدم صورة عن تعامل فكرة التنظيم الاجتماعي القبلي ومدى تفاعله مع الإسلام، حيث تجسد الخلافة الأموية السيطرة العربية والخلافة العباسية سيطرة العناصر غير العربية في تشكيل وتنظيم المجتمع. كذلك هي فترة خلق نماذج ما يعرف بتدوير الكاريزما وخلق التقليد العربي الإسلامي: فكافة المدارس الفقهية إنما ترعرعت في تلك الحقبة، إضافة إلى أن النهضة والحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية إنما قامت في تلك الحقبة حيث ترجمت العلوم الإغريقية والفارسية والهندية وازدهرت المدن العربية/ الإسلامية الكبرى وازدهرت مدارسها وصناعاتها.

(1) أكبر أحمد في كتابه الجديد:
Akbar S. Ahmed, Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society, London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

أما الامبراطوريات الإسلامية فهي: الامبراطورية العثمانية والصفوية والمغولية. وتقدم الامبراطوريات الثلاث صوراً مختلفة لأوضاع اقتصادية وسياسية مختلفة، فالامبراطورية العثمانية تصور نموذجاً لمواجهة الغرب من السيطرة إلى الإطاحة فالهزيمة، أما الامبراطورية الصفوية فتقدم صورة لانقسام العالم الإسلامي إلى شيعة وسنة على أسس سياسية وعرقية وعقدية، فلقد قامت الدولة الصفوية بحملة كبيرة لتحويل السكان من المذهب السني «إلى المذهب الشيعي وتحويل الدولة على إطار وطراز الدولة الفارسية القديمة، أما الامبراطورية المغولية فتشكل مواجهة مع الهندوسية ومحاولة لتحقيق التعايش أو نفيه ورفضه في مراحل مختلفة، كما يقدمها نموذج أورنجزيب ودارا شيكوه. ولا تزال هذه المحاولة في نظر أكبر في مراحل تشكلها.

يقودنا النموذج السابق إلى التعرف على ما أسماه أكبر بإسلام الهامش والذي تقدم الهند واندونيسيا والصين والاتحاد السوفياتي السابق نماذج له. حيث يجد المسلمون أنفسهم أقلية عليهم أن يواجهوا فيه مصير هويتهم التي امتزجت وتأثرت بالثقافات الدينية المحيطة بهم من البوذية والهندوسية وغيرها بالإضافة إلى التيارات الايديولوجية المادية كالماركسية أو القومية.

أما نموذج الإسلام في ظل الحكم الأوروبي فإنه يدرس كيف ضرب الاستعمار الأوروبي وحدة وبنية المجتمع الإسلامي الوسيطي وأعاد تشكيله على أسس جديدة في قيمه ونظمه وبرامجه وثقافته وهويته ونظرته لذاته. فلقد استطاع التغلغل الأوروبي أن ينفذ إلى قلب المجتمع المسلم ليتمكن من تدمير اقتصاده وهياكله السياسية ليخلق صورة جديدة لهذا المجتمع متشككة في الداخل، منقسمة على نفسها بالإضافة إلى قيام صورة تفتيتية للمجتمع وتقسيمه إلى قبائل ومزارعين، مقاتلين ومسالمين دين رسمي ودين شعبي.. وغير ذلك من ثنائيات..

والنموذج الأخير هو نموذج الإسلام المعاصر حيث تلعب عوامل مختلفة من نفط وهجرة وصحوة إسلامية وثورة دينية بالإضافة إلى تصفية للإسلام والمسلمين في بعض أجزاء العالم كالهند وغيرها. إن إشكاليات الوجود الإسلامي المعاصر مركبة ومعقدة تشمل تراكمات كافة النماذج والحقب السابقة. إن ما يقدمه أكبر في محاولته لنمذجة حقب التاريخ الإسلامي هو تحليل انثربولوجي له بعد تاريخي يمكننا من الاستعانة بما

أسماه طلال أسد بالخطاب الإسلامي، واستبطان المراحل التاريخية لفهم ما يجري على ساحة المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فكما أوضح عبدالحميد الزين، فيما عرضناه سابقاً، يلعب التاريخ دوراً بارزاً في تشكيل مواقف المجتمع مما يستجد من أمور.

ويبدو من عرض أكبر أنه ينبغي أن لا نأخذ هذه النماذج المثالية على أساس أنها نماذج عن حقب تاريخية لم تَعُدْ لها قيمة سوى قيمتها التاريخية وإنما على عكس ذلك تماماً فإنها تمثل صياغة مثالية لإشكاليات وحلول أو خيارات بلورها الوجود التاريخي للمجتمعات المسلمة، بحيث تشكل تلك التجارب التاريخية مقياساً نظرياً وتؤدي إلى بعضها البعض[1].

بطبيعة الحال ما قدمه طلال أسد أو أكبر أو غيرهم من الانثربولوجيين ممن ينتسبون للثقافة والحضارة الإسلامية من نقد للخطاب الانثربولوجي الغربي إنما يمثل بداية مرحلة مراجعة وإعادة نظر وتقويم لهذا الخطاب من ناحية ومحاولة تقديم خطاب علمي بديل. وعلى الرغم من أن الحديث عن الخطاب البديل ليس موضوع بحثنا هذا، ينبغي أن نؤكد أن مثل ذلك الخطاب سيكون من مهماته كشف الخطاب الآخر من ناحية وتأسيس إطار نظري نقدي له يمكّن من التعامل معه وتجاوزه[2].

(1) ربما كانت محاولة أكبر أحمد تستلزم نوعاً من المقارنة مع ما حاول أن يقدمه مارشال هدجسون في كتابه:
Marshall G. Hodgson, The Venture of Islam (3 Vols) Chicago: University of Chicago Press, 1974.
على أن ما يميز تجربة أكبر أحمد بعدها الشخصي الذاتي من ناحية ومحاولتها الجادة في الوصول إلى نماذج مثالية، يمكن أن تستخدم كمعايير لفهم وتفسير التجارب الإسلامية على أساس التواصل التاريخي.

(2) على الرغم من طموح هذه المقالة فإنها إنما حاولت أن توضح بعض المعالم النظرية للإشكالية، وترجو أن تليها وتعقبها دراسات إضافية تالية.

إشكاليّة الازدواجية اللغوية في اللسان العربي
(رؤية ألسنية حديثة)

نادر سراج



1 ـ نمطان في الثقافة وفي اللغة:

يقوم، في كل حضارة، نمطان من الثقافة، ومن المستوى، ومن التعقّل والتعامل مع الوجود والمصير. فالإزدواجية قائمة في أساس النظر، والتفكير، والتقييم: ثمّة الثقافة العالِمة، الفصيحة، المدوَّنة، الرسمية، الخاصة بالعقل المنتِج والقوى المدبِّرة، وهناك من جهة أخرى الثقافة الشعبية، والمعيش والعمليّ. لذا يسهل القول هنا بقيام **خطابين** داخل كل ثقافة: خطاب الاختصاصي، والمثقّف والباحث المجتهد، والفكر النظري، والتجريد، وعالَم المفاهيم والعقل المحض، ثم خطاب العامّة، والمحسوس، وعالَم الشفهي والاستهلاك، والعلائق الحيّة المألوفة الشائعة.

يتوازى وجود نمطين من الثقافة مع وجود نمطين من التعبير أو اللغة. وصار من المعروف جيداً اليوم أنه لا تقوم بين الفكر واللغة سببيّة آلية أو خطيّة أو هندسيّة. بل بينهما تفاعل، وتغاذ، أو سببيّة جدلية وتبادل في الأثر والتأثير. بينهما ذهابٌ وإيابٌ غير متوقفين أبداً: هما يتكاملان ويتداخلان.

من هذا المنظور بالذات، تكتسب المحاولة التالية أهمية لجهة ارتباطها بشأن لغوي متميّز في معيش الفرد العربي كما في ايديولوجيته. فحكاية العربي مع الكلمة طويلة لا

بل موغلة في القدم، وحضارته، برغم مبالغة بعضهم[1] «اتسمت قبل كل شيء بالمقوم اللفظي».

2 ـ إشكالية الإزدواج في اللسان العربي:

إن ما نرمي إليه تحديداً هو الخروج برؤية ألسنية حديثة لإشكالية قديمة ومتجدّدة نعايشها ـ ولا أقول نعاني منها ـ ونتناقش ونتحاجّ فيها وعنها، ونختلف في النظرة إليها. وإذا كان الاختلاف / التمايز هنا، فرضية بحثية أولية، وحقاً لا جدال في شأنه، فالرؤية الأُحادية الجانب، وعدم تقبّل آراء الآخرين، مدعاة لكبح جماح أيّ حوار علمي سليم، كما أنها عرقلة لأي استنتاجات يمكن أن يصل إليها العقل العربي في بحثه عن الحقيقة. إن الاختلاف الفكري / اللغوي ليس بالضرورة خروجاً عن إجماع منشود، ولا هو بالتالي مجلبة إفراد وقمع للقائلين به، بل هو حقّ طبيعي كرّسه وتوافق عليه مجتمعنا الإنساني المتحضّر. وما نتمناه محصِّلة لأفكار بحثنا، هو محاورة الآخر، الذي لا يقول ضرورة بقولنا، والدعوة إلى الاعتراف به وبحقه في التعبير فالتمايز.

وإذا كانت الجماعات اللغوية تعرف تنوعات عديدة في الاستعمالات اللغوية التي تعود عادةً للسانٍ بعينه، أو للسانين متنافسين، أو لألسن مختلفة تتعايش، وتتجاور، وتتماسّ، وتتلوّن، في النطاق اللغوي ذاته، متأثّره في ذلك ببعضها البعض، ومؤثرة في محيطها كما لدى الناطقين بها؛ فالوضع اللغوي العربي المعيش لا يخرج إجمالاً عن هذا النطاق لجهة حالة الإزدواج التي يعرفها بين مستوييه الأساسيين المعروفين: الفصيح والعامي.

إن محاولتنا فهم طبيعة تشكّل هذين المستويين اللغويين وما ينشأ عنهما من تفرعات وتنوعات، وأسباب استمراريتها، وسعينا لربط هذا الموضوع بمختلف الوظائف التي ينهض بها هذان المستويان، بعيداً عن أية أدلجة، واجتهادنا في الخروج بنظرة جديدة ومتساوقة إليه، هو منطلق هذه المقاربة المنهجية ومبتغاها.

يُنظر غالباً إلى هذين المستويين اللغويين المتداولين من منظورات متباينة، تخضع عادةً لشتى الاعتبارات والأهواء. ولا نبالغ إن قلنا إنّ أضعفها وأقلها اعتباراً حتى الآن هو

---

(1) المسدي (عبدالسلام): اللسانيات واللغة العربية (الفكر العربي والألسنية)، تونس، 1981، ص 32.

المنظور الألسني الحديث. ونشير هنا إلى ارتباط موضوع الإزدواج في اللسان العربي بعناصر تاريخية ـ سياسية ـ ثقافية ـ دينية لا مندوحة لنا من التغاضي عن قيامها، كما عن تجاهل تأثيراتها المتبادلة وتقاطعاتها وتفاعلاتها على غير صعيد.

إن تجديد النظر في موضوع الإزدواج اللغوي، والتجرّد في رؤيته كواقع لغوي عربي، سيعدل في مقاربتنا له، لجهة ربطه بظاهرتي التقارب والتباعد اللغويين، أي بالدينامية اللغوية في شتى مستوياتها. وبالنتيجة، فإن أي مستوى لغوي لن يغمط حقه، لا من حيث التواجد والفعالية، ولا من حيث الوظيفة التعبيرية والتواصلية.

ولكن ما يحصل فعلاً، في الجانب التطبيقي، هو أن الآراء المساقة، قديمها وجديدها، تقليديّها والاجتهادي منها، لا تعدم أن تلقى مناصرين، يتحمّسون لها، أو مناهضين يقومون ضدها، مجيّشين كل الوسائل المتاحة لإبراز وجهات نظرهم، ولدحض ما يعود للآخرين، ولا ينخرط تالياً ضمن إيديولوجياتهم.

3 ـ المنظور المنهجي الوظيفي:

أما والحالة هذه، فماذا تقول الألسنية في وضعنا اللغوي العربي؟

نبادر بالقول إننا في تحليلنا لهذا الوضع، نتبنى النظرية الألسنية الوظيفية[1] ونعمل وفق مبادئها. لذا، فمن باب أولى أن نحدّدها ونعرّف بأبرز مؤسسيها ونعرض لمبادئها ومصطلحاتها.

يلفت ناشر كتاب الألسني الفرنسي المعروف اندريه مارتينيه [2] الأخير «وظيفة الألسن وديناميتها»[3]في توطئة الكتاب «إلى أنه من المستحسن تنبيه القارىء إلى أن

---

(1) Théorie de Linguistique Fonctionne.

(2) أحد أبرز الألسنيين المعاصرين، مؤسس النظرية الألسنية الوظيفية، أستاذ شرف في جامعة رينيه ديكارت في باريس. أسس عام 1965 مجلة La Linguistique وهو يرأس حالياً لجنة تحريرها، أسس عام 1976 «الجمعية الدولية للألسنية الوظيفية» (SILF) وسمّي رئيس شرف لها. حاز على عدة أوسمة وجوائز تقدير فخرية من مختلف الدول والمؤسسات العلمية الدولية. ألّف أكثر من عشرين كتاباً ارتبط بعضها بتاريخ الألسنية الحديثة وكتب أكثر من ثلاثماية مقال ودراسة نقدية. ترجمت مؤلفاته إلى تسعة عشر لساناً منها العربية. (لمزيد من المعلومات راجع مقالتنا حول سيرة حياة اندريه مارتينيه في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 54 - 55، تموز ـ آب 1988).

(3) Martinet (André): Fonction et Dynamique des langues, Armamd Colin, Paris, 1989.
ستصدر الترجمة العربية التي أنجزها نادر سراج لهذا الكتاب أواخر عام 1993.

الألسنية الوظيفية تبدو كأنها غالباً ما تناقض الرأي الشائع وتعاكسه. ففي شأن اللغة الإنسانية، ترسّخت لدينا العادة في أن نظهر كمعياريين من خلال قولنا لا تقل كذا...، بل قُلْ كذا...» ويتابع قائلاً «فمعلمو المدارس ومدونو الأحداث اليومية، الذين اعتبروا طويلاً الوحيدين المؤهّلين لقول الكلمة الفصل في هذا المجال، يتمسّكون بشكل أساسي بفكرة انتقاء الأشكال التي يستخدمها المواطن العادي، وذلك باسم الاستعمال الحسن والجيد». ومن ثم ينتقل إلى تعريف الألسني الوظيفي وتحديد دوره «فهو لا ينتقد أحداً، إنه يكتشف ببساطة ما نسمعه فعلياً إذا توخينا حسن الإصغاء أكان هذا الشيء «صحيحاً» أم لا. هذه الاشكال التي تظهر خارج مقاماتها وبعيداً عن سياقاتها يمكن أن تصدم. والخلاصات التي نخرج بها تبدو أحياناً جارحةً لدرجة أن القارىء سيفكّر أنه ربما أخطأ القراءة[1]. هذا التقديم «الوظيفي» هو خير ما يمكن أن نسوقه للتعريف بِمارتينيه مؤسس هذه النظرية الألسنية وأحد أبرز دعاتها المعاصرين. يفرّق مارتينيه بادىء ذي بدء بين اللغة الإنسانية[2] أي «اللغة» من حيث هي معطى كوني، لها مفهومها المطلق والانساني العام، وبين «اللسان»[3] الذي يريد به اللغة بمفهومها الخاص والمتحقّق. وبناءً عليه، **فاللغة الإنسانية تتجسّد في الحقيقة عبر الألسن المتعدّدة والمتمايزة. من هنا فالألسنية هي دراسة الألسن بصيغة الجمع، واللغة الانسانية بصيغة المفرد.**

تسعى الألسنية الوظيفية لأن تتحدّد كدراسة للألسن انطلاقاً من أن الإقبال على دراسة اللغة الإنسانية لا يتمّ إلا عبر ألسن خاصة. وهي في ذلك تتعارض مع تيارات ألسنية أخرى معاصرة، تشدّد أكثر على الألسنية كدراسة للغة. والواقع إن ما يميّز النظرية الوظيفية في العمق عن غيرها من النظريات، هو إدراك الوظيفيين هذه الإمكانية الوحيدة للنفاذ إلى اللغة الإنسانية بواسطة الألسن[4]. إلى ذلك فالوظيفيون يعتبرون أن للغة الانسانية وظيفة أساسية تؤديها في المجتمعات البشرية، وتتمثل بالتواصل أو التفاهم المتبادل في إطار الجماعة اللغوية الواحدة.

(1) المرجع السابق، ص 5.

(2) Langage humain.

(3) langue.

(4) للمزيد أنظر: سراج (نادر): مقابلة مع اللساني اندريه مارتينيه، مجلة الفكر العربي، العدد 46، حزيران - يونيو 1987.

4 ـ التنوعات اللغوية:

إن الكلام عن تنوعات في الاستعمال اللغوي، سيجر حتماً إلى الكلام عن الازدواجية والثنائية والكثروية والتعددية اللغوية[1]. نبادر بالقول أن شارل فيرغسون[2]، استيحاءً من سابقة المستغرق[3] الفرنسي جان بسيشاري[4]، اقترح في العام 1959 استخدام مفردة **الازدواجية اللغويّة**، لتعيين موقف خاص حيث باستطاعتنا أن نبيّن استعمالاً تنافسياً لشكلين مختلفين لما نعتبره بمثابة اللسان الواحد نفسه. وبالفعل، فلقد أشار فيرغسون إلى أن هناك مقياسين متميزين لوصف هذه الازدواجية، أولاهما: **التنافس بين تنوعين أو ضربين للّسان نفسه. وثانيهما: قيام وضع مختلف لكلّ من هذين التنوعين**، بحيث يختصّ واحدهما **بالاستخدامات اليومية**، ويُفرض الآخر **كمعيار رسمي** في المدارس، وفي المحاكم، والصحافة، والجيش. ونذكّر في هذا السياق بأن هذين المقياسين لا يتحققان على المستوى نفسه. إذ أنّ هذا التوصيف يحمل في أصله الخلافات التي تتجلّى بين أولئك الذين يفضّلون، وفي النهاية، لن يبقوا إلا على واحد من هذين المقياسين.

وبالعودة إلى مفردة اللسان، «**فاللسان الحقيقي**»، **في المفهوم الوظيفي، هو الذي يملك وضع لهجة اقليمية قطرية**، والذي لا يني أن يكون هو نفسه عندما يظهر بشكل لهجات مختلفة. وبالمقابل، **فالعامية هي اللسان المستخدم بين الأفراد ذوي اللهجات الاقليمية المختلفة**. ولا يُعتبر هذا اللسان لساناً قومياً، كما لا يمكن أن يكون له وضع وطني، ولكنه مستخدم، وهو بالتالي يقابل القاسم المشترك لكلّ اللهجات الاقليمية لمنطقة معينة.

أما الثنائية اللغوية، **فهي لا تتحقق إلا أذا كان اللسانان المعنيّان من النموذج السابق** ذكره، الانكليزي والروسي، العربي والفارسي، الالماني والصيني. أما حيث تتحقق هوية اللهجات الاقليمية المتنافسة كتنوعين «للسانٍ» بعينه، **فيفضّل الكلام عندها عن ازدواجية**

(١) اعتمدنا مفردة الازدواجية اللغوية في مقابل (diglossie)، والثنائية في مقابل (Bilinguisme)، والأحادية في مقابل (Unilinguisme)، والكثروية في مقابل (Plurilinguismè) والتعدّدية في مقابل (multilinguisme).

(2) ألسني أميركي مستعرب كان أول من استخدم مفردة «الازدواجية اللغوية» راجع: Diglossia,Word,1959,15,p.325-340.

(3) héllenisté: عالم باللسان والأدب اليونانيين.

(4) عالم فقه لغة فرنسي، من أصل يوناني، (1854 - 1929)، درّس في باريس وألّف في اللسان اليوناني.

لغوية[1]

5 ـ السوابق الازدواجية:

وبالاستناد إلى السوابق اللغوية في هذا المجال، يذكر المؤرخون أن لغة الثقافة في الألفين الأول والثاني قبل الميلاد كانت الآرامية. أما الألسن الشائعة والمتداولة فكانت متعددة بينها الفارسية القديمة والسريانية والكنعانية والفينيقية. وفيما بعد حلّ اللسانان اليوناني واللاتيني محل اللسان الآرامي، بسبب سيطرة الاسكندر والرومان. بينما بقيت السريانية وسيلة التخاطب الشعبية في مناطق واسعة من بلاد الشام.

وفي هذا السياق نشير إلى أن بعض المستشرقين نادى بنظرية الازدواجية اللغوية العربية مثل الباحث الالماني فون غرينباوم، الذي درس في كتابه «طبيعة الوحدة العربية قبل الإسلام» أثر الاسواق في توحيد لغة القبائل العربية وتقريب لهجاتها. اعتبر الباحث أنّ ظهور وتطوّر لهجتين عربيتين في شمالي الجزيرة العربية، قد عمل على توثيق وحفظ وسائل التواصل والائتلاف. **وقد ساهمت لغة المراكز الحجازيّة ذات المنحى المديني في إغناء التخاطب الشفهي باحتياجاته اللغوية** على نحو أساسيّ، ويذكر منها الاحتكاك اليومي بين الناس،متطلّبات المعاملات التجارية، إضافة إلى فضاء النثر، على الأرجح. وعلى صعيد آخر،**فقد برزت لهجة أخرى تتميّز بأسلوب مقنّن وعلى نحو من التجريد، تعود إلى بدو وسط الجزيرة الشمالي،وقد اعتبرت هذه الأخيرة لغة الأناقة والجاه والتعبير المحدد**؛ ولا غرو أنها كانت لغة الشعر. ولدى معاينتنا مفردات الشعر «الجاهلي»، فإنّ بإمكاننا أن نتبيّن، على الأقل، ستة مراكز أو مدارس آلت على نفسها أن تتجذّر في التقاليد اللغوية العربية التي تُعزى معجميّتها إلى جهود مشتركة لعدد من المدارس المذكورة. كما أنّ النزعة إلى تطوير لغة أدبية بفعل عاملي التلقي والمراكمة، ساهمت في جعلها مقبولة. ومهما يكن، فيجدر بنا ألاّ نتجاهل أن انتقائية معيّنة كانت قيد التأسيس، بحيث يصعب علينا رصد آثارها؛ وفي هذا ما يشير إلى التحيّز ضد لهجة «الإياديّين» التي يبدو أنّ الاعتماد عليها أكثر صعوبة من التردد في قبول لهجات حضريّة عدّة»[2].

---

(1) للمزيد أنظر: مارتينيه (أندريه): الثنائية الألسنية والازدواجية الألسنية، دعوة إلى رؤية دينامية للوقائع؛ تعريب نادر سراج، مجلة العرب «العدد 11»، بيروت صيف 1990.

(2) Grunebaum (Von): The Nature of Arab Unity before Islam, Arabica, tome x, Année 1963, pp 14 - 15.

تتعدد الأمثلة إذاً على الواقع الازدواجي اللغوي الذي عرفته الشعوب عبر تاريخها، والذي ظلّ قائماً ضمن أوضاعها اللغوية الحالية. فالأمم تملك عادة لسانين يكتسب واحدهما (الفصيح) مرجعية تفوق ما للآخر بسبب أن هذا الأول العالِم / المدوّن قد تشارك في إجلاء شكله النهائي والمعروف، كما في بلورة جملة قواعده وقوانينه، كتّاب ولغويون وفلاسفة، وكان على مرّ السّنين محطّ اهتمامهم وتقديرهم. وإذا كان اللسان الآخر (الشعبي) يُعرف بضآلة قدرته التعبيرية، فيما عدا الماديات واليوميات والمتداولات من شؤون الحياة، فلا ضرورة، والحالة هذه، أن يُنظر إلى هذا اللسان الشعبي / العاميّ على أنه من مكوّنات الفصحى، لا لسب إلاّ لمرجعيتها وأسبقية تشكلّها وتدوينها واكتمالها، إضافة إلى الاعتبار الذي يتأسس لها في لاوعينا الجماعي، فضلاً عن الأولوية التي تكتسبها باعتبارها الشكل الذي دُوِّن به تراث الأمة الأدبي والروحي.

وما يذكر هنا، أن المحاولات التي جرت لتدوين الفصحى واعتماد معايير مضبوطة لبلورة علومها من نحو وصرف وبلاغة، إنما كانت ترمي للوصول إلى التعبير عن المراد بالشكل الأفضل؛ وذلك دون أن تفقد الفصحى خصائصها الأصلية. ويمكن العودة في هذا المجال إلى إنجازات أبي الأسود الدؤليّ وسيبويه. وما تجدر الإشارة إليه هو أن الموقف المناوىء للعامية آنذاك، كان ينطلق من مقولة مفادها أنه ليس للعامية وظيفة تذكر، وأنها من خلق الأعاجم الذين كانوا لا يعرفون الفصحى نطقاً أو كتابة. لذا، كانوا خلف تعميمها وتشجيعها، والواقع أن هذا الرأي يجافي الحقيقة التي تُظهر بأنه رغم الاهتمام الكبير والمستمر الذي عرفته الفصحى، فالعامية لم تندثر، ذلك أن لها وظيفة تخاطب يومي تؤمن استمرارية وجودها.

ولو أردنا أن نمثّل لمدى تفاعل اللسانين في احتكاكهما اليومي، لقلنا **إن العامية تُغني الفصحى بتعابير مادية وتجسيمية، بينما تغتني العامية بالتعابير المجردة أو غير المادية التي** تتوافر عادة في الشكل الفصيح للسان ما.

والمثال الملموس الذي نسوقه من تاريخنا، هو أن القرنين الأول والثاني الهجريين عرفا استخدامات لغوية شعبية في مجال القصص الديني. ذلك أن القصّاص كانوا، لقصور محتمل في ثقافتهم اللغوية، يلجأون عادة إلى لغة مبسّطة مطعّمة بالمفردات والألفاظ العامية لرواية القصص الديني. علماً أن توسّل العامية اقتصر على الألفاظ دون التراكيب

آنذاك.

وخير ممثل لهذا التنويع اللغوي الشعبي هو القاصّ عُبيد بن عُمير الذي روى حمّاد بن سلمة، عن ثابت، أنه كان أول من قصّ على عهد عمر بن الخطاب[1].

6 ـ الازدواجيات المعاصرة:

تعرف مجتمعات معاصرة عدة كاليونان والبلدان العربية والنروج وسويسرا ظاهرة الازدواج اللغوي.

ففي اليونان يبرز تنافس بين شكل شعبي للسان هو الديموطيّ[2] وآخر «نقيّ» ومتكلّف هو الكاتاريفوزا[3]، المستوحى من اللسان اليوناني الكلاسيكي. وقد انحصر استعمال «الكاتاريفوزا» التي تُشكل القطب المقابل «للديموطية»، في اللغة المكتوبة أو المدوّنة من قبل (خطب احتفالية، صحافة منطوقة)، وكان من الصعب أن نتخيل قرية أو حياً يتكلم بهذا اللسان. وبالمقابل، فلغة العلم والإدارة، والصحافة، والكنيسة، كانت «الكاتاريفوزا». أما في التعليم، فالموقف كان أكثر تعقيداً. فرغم أن الديموطية كانت المهيمنة بوصفها اللسان الرسمي للأمة، فقد أمكن تدريسها حيث سمحت الأحوال السياسية بذلك، وبخاصة على مستوى المدرسة الابتدائية[4].

أما البلدان العربية، فيقوم فيها تعارض بين العربية الكلاسيكية: لغة القرآن الكريم، وبين الاشكال العامية ذات الاستعمال اليومي. والنروج بدورها، عرفت خلال فترة دامت أكثر من قرن، صراعاً بين اللسان الذي تأسّس على المحكيات المحلية، وبين الاستخدامات التي اشتقتها البورجوازية النروجية من شكل مكتوب ومتقارب مع اللسان الدانمركي الذي

(1) الحافظ الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط «2»، 1402 هـ / 1982 م، ج «4»، الترجمة 56، ص ص. 106 - 107.

(2) La démotique: الديموطيّ لسان انحدر من اللسان المصري القديم، واستمر من سنة 600 ق. م. لغاية انتشار المسيحية

(3) يعود الفضل في استخدام مصطلح «التنقية» («Katharismos») إلى الفقيه اللغوي الكبير أدمنس كوراي Adamance Coray (1833 - 1748) الذي اقترح تنقية اللسان اليوناني من كل كلمة دخيلة وتحسينه وتصويبه؛ في الوقت نفسه الذي كان يعترف فيه بتطور هذا اللسان.

(4) أنظر: Clairis (christos): Le cas du grec, La Réforme des Langues, Foduo \ Hagège, I, Buske, Belgique - Louvain, 1983, pp. 351 - 362.

اعتبر طويلاً لساناً رسمياً للبلاد. وأخيراً، يمكن أن نُدرج سويسرا (الالمانية) في عداد البلدان السالفة الذكر، حيث تدرِّس المدرسة اللسان الالماني الفصيح مقابل اللغات المحلية الاليمانية (Vérnaculaire alémanique).

إن إشكالية الازدواج في اللسان العربي معروفة ومعيشة. والنزاع يتفاقم من آن لآن بين أصحاب النظرة المعيارية لكلّ من مستويي العربية: الفصيح والعامي؛ وتتعالى الدعوات لتغليب شكل على آخر، من خلال تلميع صورته، ودعم مبررات وجوده واستمراريته من جهة، والتعريض بالشكل الآخر والسعي لتقليص فاعليته وتحجيم تأثيره، وصولاً إلى التقليل من دوره التعبيري ،والعملي من جهة أخرى.

وما يلي هو بمثابة بسط أولّي للأفكار والمرتكزات التي يقوم عليها خطاب المدافعين عن الفصحى، كما تلك التي يستند إليها خطاب مناصري العامية وحاملي لوائها. إن هذه الأفكار والمرتكزات المتداولة تعكس في جوهرها مقومات الخطاب السلفي الفكري - في تغليبه للفصحى تماماً كما في تفضيله للعامية - ولسنا هنا في صدد الحكم بخطأ أو بصوابية هذا الخطاب، فهذا ليس من شأن الألسنية، ولكننا نعرض له لافتين إلى تداعياته الأحادية الرؤية غالباً، التي تسعى إلى تخطي ما هو قائم فعلاً، والنزوع نحو المرتجى والمأمول.

7 ــ الفصحى:

7 - 1 ــ مرجعية الفصحى:

الفصحى هي اللسان الأم، إنها المرجع لكل العاميات والمحكيات العربية المتداولة في الوطن العربي. إنها الأصل والأساس، وما دونها فروع وتشعّبات وتنوّعات. **إنها الوعاء الذي يحمل فكر الأمة، ويستوعب حضارتها ويخزنها، إنها ذاكرة لتراث العرب وحافظة أمينة له.** ورغم المآخذ التي تقوم حول صعوبة اكتسابها وبالتالي حسن استخدامها، فهي خير أداة تعبيرية لدى العرب كل العرب. من هنا، على أبنائها أن يعملوا على تطويرها كي تعود إلى سابق مجدها وعهدها وتسود كل مجالات التعبير، بما فيها التخاطب اليومي. إن كلّ مساس بها، هو مساس بالمقدّس والتراثي والقومي.

7 - 2 ـ تبعية العامية للفصحى:

إن العاميّات والمحكيات تنبثق أساساً من الفصحى أو هي تنشأ عنها. وهي أشكال تابعة، دونية مجتزأة ومشوّهة أحياناً كثيرة، ولا تحمل في بذورها قابلية للاستمرار والتطور خارج نطاق تداولها الشفهي المحصور. ومن اللافت أنه لا يُصار إلى إثارة مواضيعها إلاّ في خضمّ الأزمات السياسية والمصيرية التي تواجهها الأمة العربية في مسيرة نضالها. والدعوات المعروفة إلى تقعيد العاميات وتعميم استعمالها، أو استبدال الفصحى بها، والتي تهبّ من آن لآن ذات منشأ استعماري وإن لبست لبوساً علمياً متجدداً. إنها تحمل في طياتها مواقف «مشبوهة» وتغطي نزوعات تقسيمية دفينة. المطلوب والحالة هذه، التصدي لهذه الدعوات، ومحاربتها وتفنيدها، ولفت أنظار المسؤولين في الاقطار العربية والمؤسسات الثقافية والتعليمية والمجامع اللغوية إلى مخاطر هذه الدعوات إلى العاميات والمحاولات الحثيثة لاستخدامها في مجالات الكتابة والنشر والاعلام والاعلان والتعليم وما إليها.

7 - 3 ـ الفصحى أداة لفهم القرآن الكريم والدعوة لمبادىء الإسلام:

يرى بعضهم أنه بالرغم من أن عوامل الانقسام والتشتت تسير باللغة المشتركة نحو الانحلال إلى لهجات متعددة، [....]، فقد بقيت الفصحى محتفظة بمكانتها بفعل عوامل غير لغوية؛ أهمها ارتباطها بالدين الإسلامي وحرص ومحافظة أهلها عليها[1]. من هنا، فالإسلام هو المستهدف الأول والحقيقي من قبل أصحاب الدعوات إلى العامية. ذلك إن إهمال الفصحى وإضعافها والتقليل من مكانتها، من شأنه أن يخفت بشكل أو بآخر صوت الدين الحنيف، الذي يعتمد الفصحى أداة لفهم النص القرآني واستيعابه. واعتماد العامية في هذا المجال ـ ومهما كانت مبرارته ـ مناف للعرف القائم ومحاولة «لتدمير» هذا النص المنزل وتفريغه من مضامينه الحقيقية. **إن الدعوة لمبادىء الإسلام ولرسالته السمحاء، وشرح الحديث النبوي الشريف لا تتمُّ إلاَّ باللسان العربي الفصيح الذي نزل به الكتاب المبين.** والفصحى هنا سهلة الانقياد فالفهم، للمتعلم وشبه المتعلم، اللذين لا يتباعدان كثيراً في مقاربتهما اللغوية ـ الدينية عموماً.

---

(1) أنظر: مصطفى (عبدالله علي): الدعوة للعاميات في العصر الحديث، مجلة رسالة الجهاد، العدد «88»، بيروت أيار / مايو 90، ص ص 62 - 64.

7 - 4 الخلفية السياسية للدعوات إلى العامية:

إن هذه الدعوات للعامية قد نبتت في أحضان الاستعمار[1]. والترويج لها يحمل في جوهره خلفيات سياسية ترمي إلى كبح التيار الفكري القو مي، من خلال ضرب ركيزته الرئيسية: اللسان العربي الفصيح الموحَّد والموحِّد، وسيلته التعبيرية الوحيدة والفعّالة. إن هذه الدعوات اللغوية ظاهرا، والمضادة للعلم، والمقنّعة والملتوية باطناً، والتي يروّجها، من آن لآن وتحت شتى القوالب والصيغ، سياسيون ومفكرون وأدباء ذوو أهواء «مشبوهة»، أو مشكوك في حقيقتها العلمية، ترتبط بمشاريع سياسية «خارجية» التوجهات، وهي تسعى للنيل من مقوّم أساسي من المقومات التي تتأسس عليها الأمة ألا وهو المقوّم اللغوي.

7 - 5 ـ تزامن هذه الدعوات مع فترات الانحسار العربي:

إن هذه المحاولات ليست بجديدة أو طارئة. أنها تنتعش حينما يستشعر أصحابها ومروّجوها أن الأوضاع السياسية السائدة في الوطن العربي عامة، أو في أجزاء منه ـ مركزاً كانت أم أطرافاً ـ مؤاتية لمشاريعهم. إذ هي غالباً ما تترافق مع تراجع المدّ القومي، أو ازدهار الفكر الاقليمي. من هنا، فتوقيت هذه الدعوات يتزامن أكثر ما يتزامن، مع فترات الانحسار السياسي ـ العسكري ومفاصله التي عرفها العرب في تاريخهم المعاصر.

7 - 6 الاعتراف الدولي باللسان العربي:

إن العالم المتحضّر، ومن خلال مؤسساته الدولية (الأمم المتحدة ومنظماتها) قد اعترف رسمياً بالعربية كلسان دولي، وها هو يستخدمها في نشاطاته ويُصدر بها منشوراته، أسوةً بسائر الألسن الدولية[2]. فمن باب أولى، أن نعتدّ، نحن العرب، بهذا التقدير الدولي للساننا العربي ونثمّنه، وبالتالي أن نطوّر هذا اللسان، ونعمّم استعماله كأداة تعبيرية معاصرة، يُشَجّعُ الناشئة على اعتمادها كلغة حيّة تنقل إلينا تقنية المجتمع الإنساني، وتصلنا بحداثته، وتمكننا من التواصل مع سائر أبنائه. وذلك كله عوضاً عن اللجوء / الهروب، لا بل التدافع نحو الألسن الأجنبية المعتبرة بمثابة قنوات أفضل

(1) المرجع السابق، ص 63.

(2) الألسن الستة المستخدمة في الأمم المتحدة هي: الانكليزي، الفرنسي، الأسباني، الروسي، الصيني والعربي.

للاتصال والتواصل الإنساني حيناً، أو معايير وتأشيرات للارتقاء الاجتماعي أحياناً كثيرة.

7 - 7 ـ اللسان عنصر جامع من عناصر الثقافة الواحدة:

إن اعتماد الفصحى وتشجيع استخدامها في مختلف مجالات التعبير، هو تأكيد على السمات الألسنية المشتركة للعرب، وإبراز للعناصر الجامعة في ثقافتهم القومية الواحدة. بينما المناداة بالعاميات، والترويج لها، والتركيز على خصائصها التمييزية، والسعي لتأكيد هويتها القائمة والمستقلة، من خلال مراكمة تجلّياتها الشعبية وتأطيرها، هو في الحقيقة، إعْلاءٌ لشأن الخصوصيات، وترجيح لكفّتها على حساب وحدة الثقافة، وتماسك مقوماتها العامة. كما يمكن اعتباره تغليباً لأحادية النظر على شمولية الرؤية الحضارية للتراث المشترك.

7 - 8 ـ تشجيع المستشرقين للدراسات اللهجية:

إن الدراسات والأبحاث اللهجية العربية، وكل ما نشأ وينشأ عنها، التي قام بها مستعربون ومستشرقون غربيّون ابتداء من القرن الثامن عشر، وشجعوا لاحقاً أجيالاً من الباحثين العرب على الإقبال عليها ـ تحت حجج ومبررات علمية «براقة» ـ قامت أساساً لتخدم مشاريع سياسية استعمارية لاحقة. وقد عملت الدول الأوروبية على تدريس اللهجات العامية العربية لبعض أبنائها ممن كانت تعدّهم للقيام بأدوار ومهمات في البلاد العربية المستعمَرة[1]. ومن اللافت أن دراسة لهجات المغرب العربي على أيدي المستشرقين الفرنسيين ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ لم تكن منزّهة غالباً عن الأهواء السياسية، فمن الشائع أنها سبقت ورافقت نزول المستعمرين الفرنسيين أراضي تلك البلدان، وساعدت على احكام قبضتهم عليها، ومهدت لتغلغلهم الاجتماعي ـ السياسي ـ فيها. وكم ستكون النتائج البحثية أفضل لو اقتصر المستشرقون والمستعربون في توجيه طلابهم العرب على دراسة اللسان العربي الفصيح، الأغنى والأرقى والأجدر للبحث والتحليل والاستنتاج.

7 - 9 ـ وسائل الاعلام وسهولة الايصال:

إن عصرنا موسوم بأنه عصر الثقافة المرئية والمسموعة. وما تعتمده مختلف وسائل

(1) مصطفى (عبدالله علي) م. س.، ص 63.

الاعلام في وطننا العربي في هذا الصدد، إنْ لبثّ مختلف رسائلها، أو للتأكد من حسن وصولها إلى جمهور المستقبلين، المتوسّع باستمرار، هو أداة تخاطبية، مقبولة، طيعة، مألوفة وسهلة الإيصال في آنٍ معاً. هذه الآداة تتمثّل في العربية المعاصرة التي بلورتها محاولات وجهود الكتاب والأدباء واللغويين المهتمّين الذين أوجدوا هذا الشكل الميسّر الذي لا يقتصر حسن إيصاله على متوسطي الثقافة اللغوية فحسب، بل هو يتعدّاهم إلى الجمهور الأوسع من المستمعين / المشاهدين. وما نلفت إليه هنا، هو أن الترجمات المعتمدة ـ على سوئها وتشوهها أحياناً ـ أسهمت في تعميم هذه العربية المعاصرة التي يتابعها الفرد العادي ما لا يقل عن ثلاث ساعات يومياً والتي تغني ذخيرته اللغوية وتمدّها بالجديد. ولكن ما نستدركه هنا، هو أن الإذاعات، وحتى بعض محطات الإرسال التلفزيوني الخاصة التي تكاثرت في لبنان[1] مثلاً، صارت تتنافس مؤخراً في استخدام العامية وترويجها، في شتى السياقات، على حساب العربية المعاصرة.

تلك كانت بعض الأسس التي يقوم عليها الخطاب المتداول، والمنادي بعلوّ شأن الفصحى، وتميّزها، وتأكيد حضورها غير المنازع في وجه العاميات.

8 ـ العامّية:

أما فيما يختص بالدعوة إلى العامية، فوجهات النظر متعددة بدورها، وهي تحاول أن تدفع قدماً نحو جلاء صورتها، وتقديم أفضل لوضعيتها، والتأكيد على ترسّخ حضورها، تمهيداً لإقرار مشروعية وجودها جنباً إلى جنب مع الفصحى، لا بل وأحياناً كثيرة، لتفضيلها عليها وتجاوزها لجموديتها وسكونيتها.

8 - 1 ـ أحادية اللسان وكثرويته:

إن المجتمع الإنساني المعاصر لا يأخذ بمقولة أحادية اللسان الواحد لدى جماعة لغوية معينة، ولا يقتصر عليها في نظرته الألسنية الحديثة. بل هو يعرض للكثرويات، وللتعدديات، وللإزدواجيات، كما للثنائيات اللغوية، التي تتواجد في عرفه وتتعايش، والتي لا يعتبرها أبداً حِكْراً على جماعة لغوية دون أخرى. بل هي في منظوره ظواهر لغوية، قائمة بفعل تقارب الألسن وتباعدها، ويجدر بنا النظر إليها من حيث هي نتائج

(1) أحصت مراجع إعلامية وجود اثنتين وأربعين محطة ارسال تلفزيوني رسمية وخاصة في مطلع عام 1993.

طبيعية وملموسة لما يُصْطَلَحُ على تسميته بالدينامية اللغوية. وحتى في نطاق الجماعات اللغوية التي تُعتبر تقليدياً أحادية اللسان، فهناك دائماً درجة من الازدواجية اللغوية، إذ لا يقوم أبداً تماثل بين الاستخدام اليومي والمعيار الرسمي.

8 - 2 ـ الاثنيات وخصوصياتها الثقافية / اللغوية:

إننا نحيا في عصر ينحو تدريجياً ـ كما علّمتنا الأحداث السياسية الأخيرة في غير بلد آسيوي وأوروبي (يوغسلافيا)، وأحياناً عربي (الجزائر مثلاً) ـ نحو الاعتراف بحقوق القوميات والاثنيات المختلفة. إن هذه الأثنيات، وإن كانت تتوزع ـ قسراً أو اختياراً ـ على أنظمة سياسية متعددة، فهي في أصولها تشكيلات اجتماعية قائمة ومستقلة لها هويتها وكيانها وتجلياتها الفكرية واللغوية. من هنا يسعى المجتمع الدولي حثيثاً لاقرار هذه الحقوق، وبالتالي لتشجيع كل ما يستتبع ذلك من إبراز للخصوصيات الثقافية، وتجميع للتراثات الشعبية، وتسجيل للمرويات الشفهية، وتدوين للغات واللهجات المحلية المنطوقة وتقعيدها. هذه الوسائل التعبيرية تملك بذاتها مقومات وجودها واستمراريتها. إنها تستمد مشروعيتها من المجموعات اللغوية المتجانسة التي تنطق بها وتتمايز فيما تتمايز عن غيرها، من خلال استخدامها لها. إنها الملاذ المعنوي والمادي الذي تتحصّن به لدرء الأخطار المصيرية التي قد تحدق بها وتهدّد وجودها.

8 - 3 الثقافة المحلية:

إن الكلام عن الخصوصيات الثقافية يدفع إلى إبراز دور الثقافة المحلية في التعبير عن مشاعر أبناء البيئات المحلية وتطلّعاتهم، والتأكيد على انتمائهم المميّز لمناخ ثقافي معيّن ضمن الإطار الأكبر والأرحب. وخير معبّر عن هذه الثقافة المحلية «المتفرّدة» هو اللسان العامي الذي به يتميز أصحابه ويعرفون، دونما حاجة إلى إشراكهم تعبيرياً مع آخرين مجاورين ومجانسين ـ ولا تهم هنا درجة المجاورة والمجانسة ـ أو تعميم لتطلعاتهم الثقافية وإلحاق لها بالدوائر القائمة الأكثر فاعلية وامتداداً وسلطوية.

8 - 4 ـ الفرد والتبسيط التواصلي:

إن المستمع / المشاهد المتوسط، ينفر ويستصعب في أغلب الأحيان الاستماع إلى رسالة مبثوثة بالفصحى. وهو لا يستطيع / يرغب، لأسباب شتّى: لغوية ـ ثقافية وأحياناً

سياسية، متابعة هذه الرسالة لفترة طويلة، اللهم ما تعلق منها بالشأن الدينيّ أو الأخبار أو بالتعليق السياسي اليومي. لذا، فهو يميل للتواصل مشافهة مع الشكل اللغوي الأكثر ألفة لديه ـ وبالتالي الأسرع استيعاباً من قبله ـ ألا وهو الشكل العامي ذلك الذي لا يجد عادة كبير صعوبة في فكّ رموزه، وبالتالي في فهم محتواه والتجاوب معه. ومن ناحية أخرى، يقوم حاجز تواصلي لغوي بين هذا المواطن، وبين التجربة المُراد إيصالها إليه في حال اعتماد الفصحى وسيلة وحيدة لذلك. فهذه الفصحى لم تأتلف أذناه كفاية على سماعها، ـ إلاّ في حال تعامله مع النص الديني ـ وبالتالي على استيعاب شتى مفرداتها وتراكيبها، كما لم تعتد شفتاه تالياً على تردادها، ونطقها بسهولة ويسر، وأخيراً على اعتمادها كأداة يتواصل بواسطتها مع محيطه. وخير مثال نسوقه على ذلك، هو في اللهجة المصرية التي تتردّد من المحيط إلى الخليج وتُفهم من قبل الكثرة الساحقة من العرب بسبب تعميم وسائل الاعلام، والسينما خاصة، لها منذ نيف وخمسين عاماً لدرجة أن النزوع إلى «تمصير» اللهجة إن في الغناء، أو التمثيل أضحى أفعل وسيلة يلجأ إليها الفنانون العرب من غير المصريين ابتغاء للشهرة والانتشار.

8 - 5 ـ ارتباطها بالمعيش عند الفرد وبالحميميّ لديه:

العامية هي لغة الحياة اليومية التي تكاد تجلياتها المعاصرة لا تنبض إلا على وقع تعبيراتها. وهي تعكس من خلال شفافيتها وسرعة إيصالها، الإيقاع الحقيقي لمشاعر الفرد وتطلعاته. إنها تنقل الجانب المعيش من تجربتنا الإنسانية الحميمة، ذلك الذي ليس بمقدور الفصحى السكونيّة أن تعبّر عنه نظراً لطابعها التجريدي، كما لعدم التفاتها عموماً نحو ما هو محسوس ويومي ومادي في حياة المرء. وهي بذلك الألصق والأصدق، والأكثر مباشرة.

8 - 6 ـ تشارك الألسن الأخرى في مسألة الإزدواج:

إن الموقف الإزدواجي اللغوي الذي نعيشه، ونميّز فيه بين مستوى فصيح مكتوب، على الأغلب، وآخر عامي منطوق عموماً، لا يقتصر على الناطقين بالعربية دون سواهم من أبناء الأمم والألسن الأخرى. بل هو معروف أيضاً وإن على درجات ونسب متفاوتة لدى اليونانيين، والنروجيين، والسويسريين وغيرهم... وهو في تمييزه/ تعيينه لشكلي التعبير اللغوي: المنطوق والمكتوب لا يمايز بينهما، ولا يعرّضهما لنوازع المفاضلة

والاعتبارية. بل هو يميّز واحدهما عن الآخر لجهة استقلاليته التعبيرية ووظيفته الإبلاغية.

8 - 7 ـ الاحتكاكات اللغوية وعلاقتها بالإزدواج:

إن الألسن المختلفة التي لا تعرف عادة هذه الإزدواجية «الحادة» والواضحة المعالم، كما هو حاصل في واقعنا اللغوي القائم ـ والثقافي منه تحديداً ـ ينحو شكلها الفصيح باتجاه التأقلم فالتطور نحو / مع الشكل التعبيري اليومي. أي أن التلاقي والتفاعل يحدثان انطلاقاً من الفصيح ووصولاً إلى العامي. بينما العكس صحيح في حال اللسان العربي الذي تتطور عاميته تدريجياً بفعل الإحتكاك، كما بفعل انتشار التعليم وتوسّع مدى وتأثير وسائل الإعلام على اختلافها، نحو الشكل المفصّح. فالعاميات العربية، وخصوصاً المدينية منها، تكتسب يومياً، من جراء احتكاكها المتمادي بالشكل الفصيح، وتغنى بالتعابير المجرّدة وغير المادية التي تعرف عن الفصحى إجمالاً وتخلو منها العاميات والمحكيات عامة. واللسان أي لسان، لا يُصان ولا يُحفظ عادة إلا بالاحتكاكات.

8 - 8 ـ مستويا العربية بين الغاية والواسطة.

إن الإيصال اللغوي الفاعل والمباشر هو الذي يؤكد على حضور الشكل العامي ـ ولو بنسب متفاوتة ـ في الخطاب السياسي والديني والإعلامي (والدعائي مؤخراً) بأنواعه على حساب الشكل الفصيح الذي كان هذا الخطاب حكراً عليه وله سابقاً. وهذا الأمر مرهون إجمالاً بالشكل المعتمد لهذه الغاية، وبالمقدرة الإستيعابية اللغوية للمرسِل تماماً كما للمستقبِل، الذي نهدف إلى إيصال فحوى الرسالة إليه، ونتأكد بالتالي من وصول التجربة الإنسانية المراد نقلها إليه بالقدر الممكن من السرعة والصدق والأمانة. إذ أن ما ينبغي إيصاله إليه، يتجاوز أهميةَ القناة المعتمَدة أو الوسيلة المتخذة لذلك. فالغاية تبرر الواسطة / الوسيلة، ولها الأولوية عليها. أما الشكل / النمط، فيليها أهمية وتراتبية.

8 - 9 ـ العامية في تقاربها وتباعدها:

إن توصيفات التشوّه والاجتزاء والدونيّة والانقسام لا تنطبق على وضع العامية. فهي وإن اعتبرت في عرف البعض شكلاً ناشئاً متطوراً عن الفصحى، فإن لها مقومات وجود مختصة بها، وهي تملك قواعد صرفية ـ نحوية، وأخرى دلالية وصوتية تتميز بها عن الفصحى، كما عن مثيلاتها من العاميات الشقيقات. وهي وإن تقاربت مع الفصحى أو

اشتركت وإياها في سمات وخصائص وقواعد، فإنما يُنظر إلى ذلك من باب الإشتراك السماتي اللغوي الذي تعرفه الألسن عموماً، والذي يقع في باب الظواهر اللغوية العامة. وهي، في اعتقادهم، إذن لسان قائم بذاته، والدليل على ذلك إمكانية دراسته علمياً والإحاطة بكافة خصائصه على ضوء النظريات الألسنية الحديثة. وهذا الأمر يتمّ من خلال المقاربات المنهجية المتعددة التي قام ويقوم بها البحّاثة الألسنيون ـ العرب منهم والمستعربون ـ والتي أفرزت أطروحات ودراسات ومؤلفات وأطالس وقواميس لهجية عربية تغطي بنتائجها الجزء الأكبر من وطننا العربي. ويشير بحّاثة عربي، في هذا الخصوص إلى أن الأنظار قد وجّهت منذ أواخر القرن الماضي إلى دراسة اللهجات وجمعها وبيان خصائصها ومقارنتها باللغة الأدبية أو المعيارية كما يبين أن هذه الدراسات الأولى قد لعبت دوراً كبيراً في تأسيس علم اللهجات Dialectologie[1].

8 - 10 ـ العامية بين نظرتين علمية وارتيابية:

إن إثارة موضوع العاميات والمحكيات العربية الحديثة في ظل أجواء سياسية مشحونة ومحمومة، يؤدي غالباً إلى الخلط فيما بين النظرة العلمية الحديثة لهذه الأشكال التخاطبية الشفهية، وبين النظرة الإرتيابية المشكّكة التي لا ترى فيها سوى إرهاصات لمشاريع سياسية انفصالية. وهذه الأخيرة تسعى من خلال توظيف هذه العاميات، كأدوات ثقافية وتعبيرية، واللعب على أوتار «خصوصياتها»، إلى الزجّ بها في أتون الصراعات السياسية / الثقافية، وبالتالي إلى «مصادرة» وظيفتها التواصلية المعروفة، وإلباسها دوراً لغوياً ـ سياسياً فضفاضاً، يغرب عموماً عن بال مستخدميها. وهذا الموضوع يخرج، أساساً، عن منطوق عمل الألسنية التي تهتم خصوصاً بوصف الطريقة الراهنة التي يتبعها الناس في نطق لسانهم.

8 - 11 ـ العامية والجدل السياسي اللغوي:

إن مقاربة موضوع العامية يتم، غالباً، من قبل مفكرين وكتّاب وأدباء وشعراء، ولغويين، ارتبطت أسماؤهم بمواقف وتيارات فكرية ـ ثقافية ـ سياسية أثارت جدلاً

(1) العبد (محمد): اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط «1» 1990، ص 150.

ونزعات غدّة في الرأي العام العربي(سلامة موسى، لويس عوض، سعيد عقل، يوسف الخال...).

9 ـ وحدة اللسان وتغيراته:

بعد أن بسطنا لمرتكزات الخطابين المفترضَن اللذين يقومان داخل ثقافة العامة والخاصة، لا بأس أن نعرض لمسألة وحدة اللسان والتغيّرات التي يمكن أن تصيبه.

إن اللسان، أيّ لسان، لا يحتفظ بوحدته إلا بمقدار ممارستنا له. وفي اللحظة التي لا نمارسه فيها، فإنه سيميل حتماً إلى التباعد. فاللسان يُصانُ ويُحفظ بالاحتكاكات، أي بالممارسة اليومية والمستمرة، وعليه، إذا لم نكن على احتكاك / تماس مع أشخاص يتكلمون عادة بخلافنا، فنحن لن نغيّر أبداً لساننا. وسيتطور لساننا، والحالة هذه، في معنى مقيّد ومحدّد، وضمن إطار جماعتنا اللغوية ليس إلا. فالجماعة اللغوية المنغلقة لا بدّ أن تشهد ظهور تقاربات لغوية محلية تؤدي إلى اختلافات لغوية بالنسبة إلى الآخرين.

واللسان العربي عموماً ـ فصيحه أو عاميّه ـ ليس هو أبداً نفسه حيثما كان ولدى أيّ كان. ولو كنا نملك الفونولوجيا، أو النسق الصواتي، نفسه، فعلينا أن نأخذ بعين الإعتبار البدائل اللغوية المتعددة التي تتمايز بها طرق نطقنا أقاليم وأقطار ومحافظات ومدن، لا بل حتى وأحياء، أحياناً كثيرة. ومثالنا على ذلك هو القاف الصامت الطبقي، الذي يختلف نطقاً في ممارساتنا اللغوية اليومية منها وحتى الرسمية. ذلك أنّه يُستبقى لدى البعض ويلفظ كصامت طبقي (q) كما هو معروف في لبنان مثلاً لدى الدروز ومجاوريهم وبعض سكان منطقة البقاع الغربي (المنارة مثلاً)؛ أو يخفّف إلى صامت حنجري هو الهمزة غير المفخمة (ء) التي تلحظ لدى أغلب اللبنانيين، أو مثيلتها المفخمة (ءٖ) كما هو الحال عند ابناء مدينة بيروت؛ وهو قد يستبدل بالصامت الإحتكاكي الطبقي المجهور (ḡ) مخففاً كما هو شائع في بعض مناطق الخليج والسودان، وفي أغلب مناطق تعز وإبّ باليمن؛ وأخيراً فهو قد يتحول لدى آخرين إلى صامت غاري خلفي (g) كما في نطق البدو وأبناء الخليج. وفي يقين ناطق العربية، أنه إنما يعبّر، من خلال هذه البدائل، على اختلافها، عن الصامت الأصلي المتعارف عليه أي القاف. ومعروف إن كل هؤلاء الناطقين لا يعتمدون بالضرورة هذا الصامت الطبقي، بطريقة نطقه الأصلية، لدى انتقالهم إلى المستوى الفصيح من اللسان العربي، **فالفرد لا يبدّل،**

على الصعيد الفونولوجي، طريقة نطقه بين ليلة وضحاها. وهي تتمكن من الفرد بحيث أنها تداخل سلوكياته اللغوية، وتلوّن طريقة نطقه للشكلين الفصيح والعامي من لسانه الأم أو من الألسن الأجنبية المكتسبة.

والناس لا يتكلمون عادة اللسان نفسه. ولا يكفي أبداً أن يقوم أشخاص هنا وهناك وينادون بضرورة توحيد وبلورة عربية معاصرة كي نصل إلى الحل السديد والمأمول. ولكن الأهم هو في الإحتكاك العربي ـ العربي، وعلى مستوى المثقفين تحديداً، إذ بقدر ما تقوم تبادلات واحتكاكات ثقافية ـ لغوية، فسنعرف أنماطاً من التقارب اللغوي على صعيد لساننا العربي.

ولا يمكننا أن نفقه شيئاً فيما يتعلق بالوقائع اللغوية إذا لم نتبصّر أبداً وباستمرار، وفي كل يوم، في موضوعَي التقارب والتباعد اللغويين. يقوم التقارب انطلاقاً من الآونة التي يتحادث فيها شخصان معاً. وحالما يكفّان، وينطلقان، كلّ في اتجاه، يبدأ التباعد. تلك هي الدينامية اللغوية في أبسط مستوياتها.

إن اللسان، أيّ لسان، يتغير لأنه يشتغل، بمعنى أنه يتطور لأنه يُمارس فعلياً من قبل أصحابه. وبمقدار ما يعمل ضمن سلوكياتنا اليومية المعيشة، ويحتك بغيره ـ مؤثراً ومتأثراً ـ فهو يتفاعل ويواكب مختلف احتياجاتنا، وبالتالي فهو يتأقلم ويعكس تطورنا كأفراد وكجماعة لغوية. ونستدرك بالقول أن التطور الذي يصيب اللسان، لا يحول أبداً دون قيام فروقات في استخدامه، فروقات على مستويات فردية أو اجتماعية لا يمكننا الإحاطة بها كلياً. ولكن هذا لا يعني بالضرورة قيام حواجز / عوائق تحول دون الايصال اللغوي التام. إذ **ليس من الضروري أبداً أن نتكلم بالطريقة عينها، كي نستطيع أن نتفاهم مع الآخر.** إن اللهجة / المحكية التي نتكلمها اليوم ـ وهي في المدينة طبعاً غيرها في الريف ـ ليست أبداً هي نفسها التي كنا نتكلمها في طفولتنا أو في صبانا. وهي بالتأكيد ليست اللهجة عينها التي كانت لآبائنا أو لأجدادنا. والأمر ينسحب أيضاً على الفصحى الميسّرة أو المعاصرة التي تستخدمها صحف اليوم، فهي تختلف بنسبة معينة عن فصحى الثلاثينات والأربعينات وصولاً إلى الستينات. وفي هذا السياق، يذكر مارتينيه أنه لو قارنا بين التعابير / الكلمات المستخدمة سنة 1914 في فرنسا وتلك التي تعود لصحف سنة 1990، لوجدنا أن كلمة من اثنتين لم تكن مستخدمة آنذاك، أو كانت

تستخدم ربما في معنى مخالف. والأمر لا يمكن أن يكون متباعداً جداً فيما يتعلق بلغة الصحافة العربية، وهذا موضوع يحتاج إلى من ينهض بدراسة مستقبلاً.

10 ـ في الاستنتاجات:

إن هذين المستويين / الشكلين المعروفين والمتداولين والمنتميين إلى نظام لغوي بعينه، يزدوجان في حياة الفرد العربي عامة، والمثقف تحديداً، ويسهمان معاً في تأدية مختلف وظائف التعبير عن الذات والتواصل عنده عموماً.

المستويان معيشان ومكرّسان في واقعنا اللغوي، يتوازيان في لاوعينا، يتقاسمان الأدوار ويعكسان نمطين مختلفين من الفكر والثقافة. ولكن ازدواجهما لدى الفرد العربي لا يعيق بتاتاً إمكانية وضرورة تواصله مع الآخرين تماماً كما مع مجتمعه الأكبر.

وما نخلص إليه هنا هو تحديد أكثر وضوحاً لتوصيفات كل منهما، وفق ما عرضنا لها في سياقاتها المختلفة، ورؤية اجتهادية لفهم هذا الازدواج واقعياً، ووظيفياً.

فالفصحى: مدوّنة، مثبتة، محفوظة، فصيحة، عالِمة، لغة الثقافة العالية ولسان الدين الحنيف.

والعامية: معيشة، حيّة، عمليّة، متداولة، واقعية، لاصقة بالمحسوس والمألوف واليومي.

وقد جرى العرف على إيلاء الشكل المكتوب ـ المرتبط بالديني والمقدّس والرسمي في آن معاً ـ أهمية تفوق بكثير تلك التي يمكن أن تُعزى للشكل المنطوق. ونذكر هنا أن الألسنيين المحدثين كسوسير، نادوا بأسبقية المنطوق على المكتوب. وقد اعتبر بعضهم الآخر كمارتينيه، بأن اللغة قبل أن تستخدم للتفكير، فهي تسعى لتوصل للآخرين ما ندركه وما نشعر به، احتياجاتنا، رغباتنا، ومتطلباتنا، وذلك كله يتم أكثر ما يتم عبر الشكل المنطوق للغة الإنسانية.

من هنا، يمكن اعتبار النظرة المعيارية إلى كلّ من مستويي العربية، فوقية كانت أم دونية، بمثابة موقف استباقي ينحاز، وربما يتجنى، على طرف دون آخر، أياً كان هذا الطرف.

تبرز الإشكالية الحقيقية حين نتجه إلى المفاضلة بين مستوى وآخر على صعيد

الاستخدام اللغوي العادي أو الاحتفالي. ونذكّر هنا بأنه في مستويات تقنية معينة، وفي مواقف لغوية محددة، لا يمكننا إلا أن نستخدم مستوى بعينه وليس آخر. والاشكالية تقوم كذلك، حين نسعى لإحلال مستوى مقام آخر توافقت الجماعة ودرجت على تأكيد وظيفته في سياق معين. كأن نعتمد العامية مثلاً في الشأن الديني، أو نستخدم الفصحى في مخاطبة بيئتنا المحلية في أمور تغلب عليها العادية واليومية. إن اصطناع مثل هذه الممارسات / الدعوات، لا يسهم أبداً في إيجاد الحل المناسب لهذه الاشكالية.

أما التوافق، فهو يقوم، برأينا، حين ننظر إلى كل منهما في إطار وظيفته التواصلية القائمة فعلاً، لا تلك المأمولة أو المرتجاة؛ كما من خلال المواقف / السياقات اللغوية المتباينة دوماً في حياتنا اليومية، والتي تستدعي وجود واحد دون آخر، وفق الحاجة الآنية لمستخدم اللغة، وبناء على تقديره للإمكانيات اللغوية المتوافرة عنده، كما عند مستقبلي رسالته اللغوية.

إن التفاضل أو التوافق في استخدام مستوى في مقام معين، لا يخضع دائماً لقواعد صارمة أو نهائية، بل ربما أمكننا أن نلحظ أن شكلاً لغوياً ما يفرض فجأة نفسه في سياق محدد. وقد يعمد أحد الأشخاص، بصورة أكثر سهولة وأكثر إرادية، إلى استعمال أحد هذين الشكلين اللذين يكونان بتصرفه، وذلك عندما يعالج موضوعاً معيناً وأمام جمهور محدد. والأهم من ذلك، هو أن هذا الشخص قد يتناوب في استخدام هذين الشكلين معاً، وذلك كله يتعلق، قبل كل شيء بحسن امتلاك هذا الشخص لهذين الشكلين، كما بمدى إحاطة الجمهور بفحوى التجربة المراد إيصالها إليه، إضافة إلى عمق التجاوب الملحوظ لدى ذلك الجمهور. ولنا في التدريس بمختلف مستوياته والمحاضرات والندوات والخطب والتصريحات السياسية وغير السياسية خير دليل على ذلك.

11 ـ العربية المشتركة:

أما والحالة هذه، ماذا يمكن أن يكون عليه الحل الواقعي للمسألة التي طرحنا؟

لسنا السباقين في القول بأن الحل يكمن في اعتماد و تداول عربية كلاسيكية مطوّرة، ميسّرة، ومعاصرة، العربية المستخدمة حالياً في وسائل الاعلام وفي التدريس والسياسة،

والإدارة وما إليها.... ولكننا نضيف إلى ذلك رأي الوظيفيين في هذا الأمر[1]. فهذه العربية التي هي في طور التكوين واقعاً، لن تصبح فعلياً ونهائياً مشتركة بين العرب عموماً، ومثقفيهم تحديداً، إلا عندما يكون أصحاب اللهجات العربية الأكثر اختلافاً على اتصال فيما بينهم. فالعربية المعاصرة المستخدَمة في المغرب ليست مشابهة حالياً وكلياً لتلك المستعملة في لبنان أو في مصر. فللمغاربة مثلاً تصور شبه مغربي لعربية ميسّرة بالإجمال. واللبنانيون عندما يتكلمون عن عربية حديثة أو معاصرة فأنما يعنون بذلك الشكل / المستوى الذي بُلور حسب الرؤية / النموذج / المسعى اللبناني، الخ... والذي لا يمكننا أن ننفي عنه أشكال المثاقفة بالآخر التي لاتقوم بالضرورة في كل قطر عربي ضمن الظروف التاريخية ـ السياسية ـ الاجتماعية نفسها. ورغم ذلك، فإن وحدة اللسان العربي ستتم رغم كل المقاومات التي تقوم من هنا وهناك، من قبل أصحاب اللهجات المختلفة والمتباعدة إلى حد كبير، أو كذلك من قبل أولئك الذين كانوا يشددون على تعميم استخدام الفصحى في كل مجالات التعبير، وهم اليوم في طور تراجعي عنها. من هنا نلحظ في كل أنواع الاتصالات اللغوية المشابهة، ظهور صراعات تتصدى للتوحيد والتقارب. وما يهمنا نحن، هو تحديد ودراسة مختلف الضغوطات الميسّرة أو المانعة لاقامة عربية مشتركة، بغية الحد من تأثيرات هذه الضغوط وتجاوزها بالتالي.

ولا يغرب عن بالنا هنا، أن البلدان العربية تشهد منذ فترة ليست باليسيرة حالة دينامية لغوية تنحو نحو الوحدة رغم مختلف المقاومات والعوائق الواضحة التي تقوم في وجهها من حين لآخر . ذلك ان ضرورة ايجاد عربية مشتركة تتوافق وشروط الحياة العالمية المعاصرة، هي حاجة ملموسة ومتفاقمة، وبخاصة من قبل أهل المدن والمثقفين الذين يحتاجونها، أكثر من سواهم، بحكم ثقافتهم وصلاتهم، وبهدف اقامة علاقات مع اشقائهم في البلدان العربية الاخرى. ومن المؤكد أن هذه المسألة لا تطرح بالقدر الكافي بالنسبة للريفيين.

إن الحاجة الى التقارب تتجلى منذ فترة في البلدان العربية. وهذا ما ندعوه بظاهرة التزامن الدينامي، التي ينبغي النظر اليها على أنها ظاهرة تطورية. ومن المؤكد أننا إذا

---

(1) الأفكار الواردة في هذه الفقرة مستقاة من حوار لي مع مارتينيه حول هذا الأمر، نشر في مجلة الفكر العربي، وقد سبق ذكره في هذه المقالة.

توصلنا الى تعميم عربية مشتركة، معاصرة، مألوفة، مستعملة من طرف لآخر في الوطن العربي، فينبغي أن تُبذل إذ ذاك جهود مكثفة لمركزة هذه العربية، وبالتالي للتخفيف من تأثير اللهجات الاقليمية وصولاً الى العمل على الحد منها مستقبلاً.

ولكننا نستدرك بالقول أنه لدى قيام مثل هذا اللسان الواحد، وفي حال تعميمه، فستثار عندها مجدداً مشكلات الامتداد والتوسع لهذا الشكل اللغوي المعتمد. وستكون هذه العربية المشتركة عرضة للتغيّر من جديد، بفعل التعدد اللهجي القائم. عندها، سيتكرر، وبدرجة أقل، هذا الوضع اللغوي الازدواجي الحالي. ذلك أنه في حال توحيد اللسان، فسيكون هناك وجود للسان مشترك يُعلّم في المدارس ويُستخدم في وسائل الاعلام، وعلى مستوى أدنى، ستكون هناك تشعبات لغوية تستمر بشكل أو بآخر لفترة زمنية طويلة.

المشكلة إذاً ليست فقط في ايجاد لسان عربي مشترك، بل ينبغي أن نعرف كيف سينتشر، وما هي معوقات انتشاره، وما هي بالمقابل الطرق الآيلة الى انتشاره وتعميمه بشكل افضل وأفعل.

12 ـ في التصورات والاقتراحات:

لقد درسنا ظاهرة الازدواج اللغوي انطلاقاً من وصفنا لما هو قائم فعلاً، وملاحظتنا لما هو ممارسٌ على الأرض. وهذا هو بالفعل دأب الألسنية التي تعتمد الوصف والملاحظة منهجاً لها وتنبذ كل موقف معياري، مستندة في هذا إلى ما جاء به سوسير من «**إن موضوع علم اللغة الوحيد والصحيح هو اللغة معتمدة في ذاتها ومن أجل ذاتها**»[1].

ولكن ما سنخرج به، استناداً إلى كل ما سبق، يندرج في باب الاقتراحات العملية والضرورية، تلك التي يقع تحقيقها على عاتقنا، مؤسسات وجماعات وأفراد. ذلك أن حماية اللسان شأن قومي. وكما ترددت وتأسست مفاهيم تتصل وتنادي بالأمن الاجتماعي والأمن الغذائي وسواهما.. فقد آن الأوان لكي نعير الأمن اللغوي اهتماماً أساسياً، وندفع بأولي الأمر من مراجع رسمية وثقافية وأكاديمية[2] إلى إيلاء هذا الأمر ما يستحقه.

---

(1) أنظر: Saussure (F. de): Cours de Linguistique générale, Payot, Paris, 1978, P. 317.

(2) الهيئات المهتمة بقضايا التعريب وتوحيد المصطلحات، الكسو (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم....).

علينا نحن المشتغلين باللغة أن نعطي مواضيع لساننا العربي وتطوره، واحتكاكه بغيره من الألسن الجدية اللازمة والوعي اللازم. **إن الوعي يتجاوز الثقافة أو العلم لأن وعينا لمشاكل أمتنا ومنها المشاكل اللغوية، هو الأساس لكل مقاربة أكانت لغوية أم غيرها.** إننا في الوطن العربي وانطلاقاً من مقولة الوعي بحاجة إلى ما يمكن أن نطلق عليه أمناً لغوياً. **علينا أن نحصّن وضعنا اللغوي إن على صعيد توحيد عربيتنا المعاصرة وتقـنـيها من المقترضات الغربية الحديثة التي باتت تتسرب إليها حالياً بفعل التطور المفاهيمي والتكنولوجي الذي يفد إلينا بأغلبه من مجتمعات الغرب، أم على صعيد تشذيب وتطوير محكياتنا العربية المعاصرة بهدف تجاوز عقبات الاتصال والإيصال.** فأقطارنا العربية تتفاخر بلسان الضاد، ولكنها بالمقابل لا تقوم بكلّ ما يتوجب عليها تجاه صون هذا اللسان والحفاظ على وحدته التعبيرية. إن نظرة سريعة على الأسماء التي يحملها أبناء اليوم، كما على الأسماء التي يتباهى بها أصحاب المحال والمؤسسات التجارية ودور الترفيه على أنواعها كما على الأغاني الغربية الشائعة التي يرددها جيلنا الشاب إضافة إلى بعض طرائق التعبير اليومية (الفرانكو آراب على سبيل المثال)، وغيرها وغيرها... هي دليلنا العملي على غياب هذه السياسة الألسنية الرسمية والفردية في آن. **فالشأن اللغوي هو نتاج وممارسة متكاملة،** تبدأ منذ تعليم طفلنا العربي لغة قومه، فينطق بمخارج حروفها الحقيقية لا كما نحورها نحن تحبباً له، وفي ظننا أننا نسهّل عليه عملية النطق، وفي الحقيقة نشوّه بدايات تعلمه للسانه الأم... الأمن اللغوي، يمكن أن نفهمه إيلاء اهتمام جدي ورصين ومتتابع للشأن اللغوي. فمن مؤسسات البيت إلى المدرسة، إلى الجامعة، إلى العمل في كل مجالاته إلى الترفيه... من واجبنا أن نجعل اللغة في صلب اهتمامنا وأن لا نوكل الأمر دائماً إلى المدرّسين والمربين وصولاً إلى الأخصائيين، فكلنا في النهاية معني في موضوع لسانه.

إلى ذلك نذكّر بعده نقاط ربما عُرضت سابقاً من قبل مهتمّين، ولكننا نؤكد عليها مجدداً:

1 ـ تبسيط قواعد الفصحى وتسهيل طرائق تعليمها.

2 ـ الاهتمام بالعربية الأساسية التي يفترض أن تكون محور تعليم الناشئة للسانهم الأم.

3 ـ التأكيد على عملية التلاقح الثقافي ـ اللغوي التي تقوم عادة على مستوى النخب

المثقفة (ندوات، حوارات....). والتي تنعكس نتائجها تالياً على كافة المستويات الثقافية والشرائح الاجتماعية.

4 ـ اعتماد العربية المعاصرة لانتاج وتبادل البرامج الثقافية والاجتماعية، المسموعة والمرئية، الموجهة للنساء والأطفال والناشئة على اختلاف أقطارهم. وفي حال التداخل الطبيعي والوظيفي ما بين مستويي العربية (حوارات، تعابير...)، يستحسن، قدر الإمكان، تخفيف التباينات اللهجية الحادة تجنباً لسوء الإيصال؛ واستبدالها بطرق تعبير تتشارك فيها المجموعات اللهجية العربية توخياً لسهولة الإبلاغ.

5 ـ استخدام المصطلحات والتعابير اللهجية الأشيع والأكثر ألفة وترددا في أسماع الافراد، من قبل شعراء الأغاني والأناشيد وواضعي البرامج التمثيلية والمسرحيات ومؤلفي قصص الأطفال. وشيوع اللهجة المصرية واستيعابها من قبل أغلبنا ليس المقياس الوحيد في هذا المجال. بل أن المطلوب هو تفاهم ذوي اللهجات العربية فيما بينهم بصورة أفضل، واعتمادهم لما هو أوسع اشتراكاً وأكثر اقتراباً من عربيتهم المعاصرة.

6 ـ ضرورة اقتصار الندوات والبرامج ذات الطابع التوجيهي والتثقيفي العام والمباشر والتي تُقدّم عادة عبر محطّات التلفزيون على اللسان الفصيح الميسّر دون غيره؛ ذلك إن تسرّب العامية إلى هذا النوع من البرامج، وتأصلها يوماً بعد يوم في أذهان وأسماع المستمعين / المشاهدين، وبالتالي في لاوعيهم الجماعي، يرغّب الجمهور بهذا المستوى اللغوي، ويجعله أكثر ميلاً إلى الاصغاء إليه وإلى الاستجابة معه وصولاً إلى تحبيذه على سواه، والسعي إلى تقبّله و استخدامه في سياقات أخرى من مثل الدعاية والإعلان، والتعليم، وبعض الكتابات الصحفية والقصصية، الخ...

7 ـ الإحتراز من التوسّع في استخدام العامية كلغة تعليم، مباشرة أو مداورة، كأن يلجأ إليها مدرسون وأساتذة كثر خلال تدريسهم للمواد العلمية ـ إن باللسان الفصيح أو بالألسن الأجنبية ـ والظاهرة معروفة في غير قطر عربي، وقد أشير إليها مراراً ونوقشت في أكثر من مؤتمر لغوي وتربوي. ويعزوها المدرسون عادة إلى ضعف إمكانيات الاستيعاب اللغوية عند الطلاب، أو عدم فهمهم لنقاط ومسائل علمية مجردة وبالتالي صعوبة إفهامهم إياها في اللسان الكلاسيكي المستخدم للتدريس. والحقيقية أن هذه الأسباب يمكن برأينا أن تنسحب على مستوى المدرّسين أنفسهم.

8 ـ مسح علمي شامل لكافة العاميات واللهجات والمحكيات العربية المعاصرة المتداولة في مختلف الأقطار العربية بإشراف مؤسسات ومراكز أبحاث علمية.

9 ـ إيلاء مسألة وضع القواميس الأحادية اللغة الاهتمام الرسمي والمؤسساتي الكافي، لتسهيل عودة الطالب والمهتم إلى هذه المراجع اللغوية بيسر وفعالية، وتعويده على البحث المعجمي في شؤون مفردات لسانه والاحاطة بمختلف دلالاتها وسياقات استعمالها بشكل علمي.

10 ـ توثيق مواد الأدب الشعبي وتدوينها، وتشجيع الدراسات حوله حفظاً للتراث الجماعي الشفهي ذي التنوعات التعبيرية، الذي يرتبط بالعمران من جهة، وبالإنسان من جهة أخرى، مكتنهاً شخصيته في معيشه وفي تكوّنه الثقافي الاجتماعي.

11 ـ إعداد قواميس مفصّحة لمختلف اللهجات العربية، تشرح غريبها، وتوضح معانيه ومدلولاته، بغية تفعيل التواصل ما بين مستخدمي هذه اللهجات، ناهيك عن تسهيل عمل الباحثين والدارسين لمواضيع التراث الشعبي العربي. ومحاولات المصريين واللبنانيين والخليجيين مشجعة في هذا المجال.

12 ـ تبسيط الخطاب السياسي العام الموجّه إلى السواد الأعظم من الناس، وتقريبه من إفهامهم، دون أن يعني ذلك إفقاره شكلاً أو مضموناً، أو الاقتصار على المستوى العامي لبلوغ هذا المأرب. علينا أن نعمّم خطاباً وسيطاً، في بنيته وتراكيبه ودلالاته، يبلّغ الرسالة بأقل جهد ممكن ويبسّط من أداء المرسل، ويحسّن من قدرة التقاط المستمع وإمكانية استيعابه[1].

13 ـ الاهتمام بالجانب المعيش والمتفاعل من اللسان، أي بالتعابير والمصطلحات التي تتراكم يوماً بعد يوم، وبخاصة لدى ناشئتنا ومثقفينا وشرائحنا الاجتماعية الشعبية، كما لدى أبناء المهن على اختلافها. تنشأ هذه التعابير من جراء الاحتكاك اليومي والمتمادي

---

(1) بالمقابل أوردت صحيفة الحياة الصادرة بتاريخ 1/ 3/ 91 أن مجمع اللغة العربية في القاهرة أوصى في ختام أعمال مؤتمره السابع والخمسين بـ «دعوة القادة والمسؤولين العرب مجدداً إلى أن تكون خطبهم وبياناتهم الموجهة إلى الجماهير باللغة الفصيحة، لما لذلك من أثر في انتشار العربية والشغف ببيانها السليم»، وكانت الدعوة نفسها محور توصيات المؤتمر السادس والخمسين للمجمع.

بتقنيات ووقائع وأحداث ومواقف مستجدة لم تقع لدى السلف الصالح، لذا اضطر الخلف إلى نحت هذه التعابير والمصطلحات واقتباسها أو اقتراضها من ألسن أخرى، فعرّبها أو هو ترجمها وأدرجها في لسانه اليومي. فداخلت سلوكياته التعبيرية اللغوية ووقعت منها موقعاً حسناً، ولكنها ربما أشكلت علينا ـ كأهل ومربين ودارسين ـ من جرّاء جهلنا بها، أو تغاضينا عنها، أو حتى ازدرائنا لها. لذا يفترض بنا أن نلتفت إليها ونوليها اهتمامنا تفهماً لمضامينها واستيعاباً لدلالاتها القديمة ـ الجديدة واعترافاً بمستخدميها وبسياقات استخدامهم لها.[1]

14 ـ وتتمثل النقطة الأخيرة في السعي الجاد لاستئصال الأمية ومخلفاتها في الوطن العربي؛ فهي التي تحول دون تحقيق أغلب مقترحاتنا، وهي التي تقف حائلاً دون تطورنا على غير صعيد ومنها اللغوي.

13 ـ خاتمة:

ما ننتهي إليه هو ضرورة ابتعادنا قدر الإمكان عن المقولات العامة، وعن التفكير بالقدرة على مقاربة المشاكل اللغوية القائمة في أطر عامة جداً، في أطر فلسفية، وبالمقابل لزوم اعتمادنا الواقع والعرف، والتبصّر في التنوعات اللغوية الحاصلة. فالأجدى لنا في هذا المجال هو الانطلاق من الحقيقة المرئية كي نرتفع فيما بعد إلى الاعتبارات الفلسفية الابيستمولوجية.

إن أكثر ما يهم لدى نظرنا في مسائل لغوية كالازدواجية والثنائية وغيرهما، لا ينحصر تحديداً في العمل على اقتراح أو إيجاد حلول ومخارج لهذه المسائل فحسب، بل في الاعتراف بأن هذه التنوعات غير المتناهية للمواقف اللغوية، التي نعرفها نحن كما يعرفها أبناء الألسن الأخرى، ينبغي أن لا يُنظر إليها نظرة مستقلة، بل بالأحرى كتجليات وتمظهرات للغة الانسانية التي لا تصحّ مقاربتها إلا من ضمن المنظور الدينامي اللغوي للجماعة اللغوية المعينة.

ولنا أخيراً في موقف الجارة اليونانية خير مثال يؤذن بتحديد طبيعة التعارضات والصراعات اللغوية ومضامينها. إذ يرى أحد ألسنيّيها[2] الوظيفيين أن «الازدواجية»

---

(1) راجع مقالتنا حول: التعابير الشبابية بين العاديات والمستجدات والشوارد، جريدة الحياة، لندن، 31 أيار / مايو 1993

(2) أنظر clairis (Christos). op. cit. p. 362

اليونانية التي يعايشونها هناك ـ تماماً كما هو حالنا ـ هي قبل كل شيء، مسألة صراع إيديولوجي. لو أردنا، كألسنيين مقاربة اليونانية المعاصرة، لوجب علينا أن نجهد للتمييز بين المظهر الايديولوجي لازدواجية تاريخية، وبين التنويع الكبير للأشكال اللغوية التي تؤلف ثراء لغوياً لا يجوز لنا التصرّف فيه.

ونحن الذين نتشارك مع اليونانيين في امتلاك وتداول مستويات وأشكال لغوية متنوعة من شأنها أن تثري مجتمعةً لساننا العربي وتعدّد سبل وإمكانيات تعبيره، وتؤكد من ضمن تنويعاتها على وحدته الإبلاغية؛ أقول نحن لا نملك ختاماً إلا أن نؤكد على حقيقة مفادها أن الزمن والتطور والممارسة كفيلة بحسم هذا الأمر، فالعربية ينبغي أن تُعطى حقها، ويُفسح لها المجال مستقبلاً كي توحّد شكلاً مقبولاً وأكثر عمومية إن في تقارباته أم في تباعداته. وهذا برأينا شأن كل لسان واسع الانتشار لسان ثقافة وتراث روحي يتوزع ابناؤه في أقطار متباعدة جغرافياً ولكنهم يحملون في عقلهم الجمعي وفي وجدانهم الجماعي هاجس الالتقاء والتوحد على جامع ثقافي ـ لغوي مشترك أسهم في صياغة وإنتاج حضارتهم، وبلور من وعيهم لأنفسهم وللآخرين، وهو يسهم في تنظيم وعقلنة رؤيتهم للعالم المعاصر، وتعاطيهم مع مفاهيمه ونماذجه؛ ويؤمل من هذا الجامع أخيراً أن يشكّل أداة عبورهم نحو استشراف آفاق القرن الواحد والعشرين وتحدياته وما أكثرها.

صورة الآخر (*)

عرض محمد نور الدين أفاية

بدعوةٍ من الجمعية العربية لعلم الاجتماع انعقدت بتونس ما بين 29 و31 مايو ندوة دولية في موضوع «صورة الآخر» شارك فيها ما يقرب من 120 باحثاً ومتخصصاً من أمريكا وأوروبا وآسيا وأغلب البلدان العربية. ووعياً منها بحساسية الموضوع وما يستدعيه من مفارقات وخلفيات، ارتأت الجمعية أن لا تقتصر المشاركة في معالجته على علماء الاجتماع. وإنما فتحت المجال لأكثر ما يمكن من تخصص داخل الاهتمامات العامة للعلوم الاجتماعية والإنسانية. وهكذا شارك مؤرخون وعلماء نفس وقانونيون وفلاسفة وسياسيون وأدباء ونقاد، عملوا، طيلة أيام الندوة، كل حسب مجال اهتمامه واستنتاجاته الخاصة، على الاقتراب من قضية «صورة الآخر» بوصفها قضية حاملة لكل التأويلات والكليشيات والصور السفسطية.

ولا يخفى على أحد أن حرب الخليج، وازدهار النزعات القومية، وتنامي الدعوات الرافضة للأجنبي وللآخر، واهتزاز القيم الكبرى، كل ذلك جعل من التساؤل حول صورة الآخر أكثر من مهلة راهنة، ليس فقط على الصعيد العربي بل على المستوى الإنساني كذلك. فالجميع يشعر، بطرق متفاوتة، أنه ضحية تلاعب كبير يستهدف فرض صورة تائهة عن الآخرين. فالإيقاع المتوتر والصراعي للعلاقات بين الشمال والجنوب، والشرق والغرب وما بين الانتماءات الدينية والإثنية المختلفة، وفر – أي هذا الإيقاع المتوتر ـ إمكانية تأجيج ما هو مكبوت وتنشيط الأحكام المسبقة والصور المقولبة،

(*) قراءة موجزة لوقائع ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع بتونس بين 29 و 31 مايو 1993.

إضافة إلى أنه فرض أسئلة كبرى عن إمكانية وشرعية القيام بتأمل فكري متجرد حول الذات والآخر دون السقوط في شرك الانفعال والاندفاع العاطفي.

من منطلق الايمان بضرورة الإنصات إلى تموجات الذات وتناقضات الآخر، كان من الضروري أن يتم اللقاء للقيام بمحاولة للتفكير المادي حول الهوية والاختلاف، الشرق والغرب، الذات والآخر، المواطن الأجنبي، المسيحي والمسلم، اليهودي والفلسطيني.... الخ. وأن يترتب عن هذا التفكير اقتراح شروط إمكانية التحرر مما يعمل على إعاقة تكوين نظرة أكثر إنسانية للإنسان وأكثر إنتاجاً لما يجمع بين الناس، مع تقدير الفروق، واحترام الاختلافات. ولتحقيق هذا الهدف، أو على الأقل للاقتراب من صياغة بعض عناصره، استدعت الجمعية العربية لعلم الاجتماع باحثين ومختصين من مجتمعات وجنسيات وتجارب مختلفة بل وحتى من ديانات مختلفة، لتكسير الحواجز وإزاحة الأوهام والاعتراف العلني بخطورة الآليات المشوهة لصورة الآخر، لا سيما حين يراد لهذا الآخر أن يكون «كبش فداء» العقد الأخير من القرن العشرين.

ونظراً للعدد الكبير من الذين استجابوا لدعوة الجمعية ـ ما يفوق 100 مشارك ـ من أمريكا واليابان وأغلب بلدان أوروبا الغربية وروسيا وبلدان ما نُعت بالمعسكر الشرقي سابقاً والبلدان السكندنافية وأكثر الأقطار العربية، ونظراً لحجم هذه المشاركة التي أعطت طابعاً دولياً فعلياً لهذا اللقاء، نظمت جلستان عامتان، وفرع المشاركون الباقون على ست مجموعات عمل جاءت على الشكل التالي:

1 ـ مشاكل الغيرية Problémes de L'Altérité

2 ـ ما وراء الحدود Au - delà des Frontières

3 ـ الاختلاف والتراتب: المواطنة Difference et hiérarchie: citoyeuneté

4 ـ الاختلاف والتراتب: المهاجر Difference et hiérarchie: l'immigrè

5 ـ الاختلاف والتراتب: المرأة Difference et hiérarchie: La femme

6 ـ الآخر من الخطاب العلمي، الأدبي والفني L'autre dans le discours scientifique, littéraire et artiotique

وهكذا وعلى الرغم من العدد الكبير من المشاركين تمكن الجميع من أخذ الكلمة سواء في الجلستين العامتين أو في مجموعات العمل التي لم تغفل أي موضوع يتناول أو يقترب من مسألة الآخر. فقد تم التعرض للصور المتبادلة بين العرب والأفارقة، وصور الآخر في الخطاب الروائي العربي، والآخر في المتخيل السينمائي المغاربي، وصور الآخر في النزعات السياسية ما بين الإثنية بالاتحاد السوفياتي سابقاً، وصورة الآخر في المانيا الموحدة، والكنيسة الكاثوليكية والإسلام وأوروبا، وصورة الآخر وصورة الذات: عودة الوباء القومي إلى أوروبا، وصورة الآخر من خلال التحالف مع الغرب، والعرب في التصورالإسرائيلي، وانعكاسات حرب الخليج وأزمة الهويات، وإثبات الذات وصورة الآخر لدى الكبيكيين، وبريطانيا والمجموعات المحلية، وإنتاج الهويات عند التونسيين في فرنسا، والإسرائيليون في المرآة العربية، وصورة الآخر من خلال تقارير الرحلات السفارية المغربية إلى أوروبا، والشرق في المتخيل الجماعي الغربي، وصورة الآخر في الخطاب الاسلامي المعاصر، وصورة الأمريكي لدى المواطن العراقي... الخ. أما موضوع المهاجرين فإن نسبة لا بأس بأهميتها من المشاركين الهولانديين والايطاليين والفرنسيين جعلوا منه منطلق أبحاثهم وتحليلاتهم.

كل ما يمت إلى مسألة الغيرية بصلة تم تناوله في هذه الندوة، من حقوق الإنسان إلى الجسد. والمرأة والمهاجر والشرق والغرب، ومفارقات الغرب ابتداءًا من فكر الأنوار إلى ما أسماه أحد المشاركين بـ «عودة الوباء القومي الى أوروبا»... الخ ولم يخجل أحد من طرح أفكاره واعتراضاته وكأن الجميع وعى منذ البدء، الرهان التواصلي الذي يفترضه مثل هذا الموضوع، الأمر الذي انعكس على اخلاقيات المناقشة وأساليب الاستماع. لا شك أنّ نسبةً من المشاركين شعروا بنوع من الحرمان في إلقاء عروضهم داخل الجلسات العامة وأن اختيار توزيع الحاضرين على مجموعات العمل قلص من امكانيات التواصل والنقاش. لكن فترة الندوة وعدد المشاركين فرض على الجهة الداعية، ضرورة اعطاء الكلمة للجميع ولكن ضمن مجموعات يلتقي فيها تقارب الموضوعات وعناصر الاختصاص.

وقد لاحظ الاستاذ «دانيال بارتو» من المركزالوطني للبحث العلمي بباريس، أنّ الغيرية كانت تمثل، على الدوام لغزاً مُحيّراً، إذ الآخر يدرك بطريقة كونية شبه مطلقة على انه خطر كامل ومهدد، وقد يصبح على وجه الاحتمال، جذابا، على الرغم من

اختلافه، او بالأحرى بسبب هذا الاختلاف نفسه. فالاحكام المسبقة والانماط الشائعة، مثلها مثل المحاسن الجذابة، تبقى مستعصية على تفكير العقل أو تكاد. ويتأتى الخطر من ظروف خصوصية تولّدُ مشاعر الكبت مثل الازمات الاقتصادية او الاكتظاظ السكاني، والانحطاط الجماعي والحيرة الايديولوجية، هذه الظروف تحثّ الناس على التفتيش عن «المذنبين». وتتحول هذه المشاعر تجاه الاخر الى مواد اولية قابلة للالتهاب فيكون من اليسير حينئذ على رجال السياسة الذين لا مبدأ لهم ان يستخدموها، فتتحول الى قوة متفجرة وعمياء. أمّا الاستاذ «روبير شارفان» من كلية الحقوق بنيس (فرنسا) فإنه اعتبر أنّ أوروبا ما انفكت ومنذ تاريخ طويل، وعلى الرغم من قولها بالقيم الانسانوية تؤسس الاساطير الجماعية النافية لأولئك الذين تعتبرهم في كل حقبة كآخرين. وقد يكون هذا الاخر عرقا (إثنية) أو أيديولوجيا، وقد تتنوع اشكال الاقصاء وتتراوح ما بين الحشد في «الغيتوات» إلى الابادة الجماعية، وكأن الدول والجماعات السائدة لا يمكنها الاستغناء عن الاعداء من اجل اثبات الهوية وضمان البقاء. وعلى سبيل المثال، كما يلاحظ الاستاذ «شارفان» فإن عداء الكنيسة الكاثوليكية التقليدي للسامية تواصل مع العداء للشيوعية في القرن العشرين الذي اخلى بدوره المكان لمعاداة «العربي» (مع الاشارة إلى ان مفهوم العربي مفهوم ملتبس قد يتسع لأصناف اخرى).

مجموعة كبيرة من الباحثين الغربيين عبرت عن مواقف نقدية ازاء اساليب تقديم وتشويه الآخر في بلدانهم، بل ان البعض منهم مثّل، والى حدٍّ كبير، ذلك التراث النقدي الحي الذي يسكن العقلانية الانوارية، والتي حينما يذيع عنها الغرب غالبا ما يقترف جرائم وتجاوزات باسم الحفاظ على استمراريته وضمان مصالحه المتوحشة حتى ولو كان ذلك ضدّ المبادىء الكبرى التي يتبجح بها او على حساب حرية وكرامة الاخرين.

من ناحية المساهمين العرب فقد توزعت تدخلاتهم بين من انطلق من موضوع خاص بساحته الوطنية (مثل لبنان، فلسطين، العراق...الخ) ومن اختار تناول القضية من منظورها العربي الحضاري العام. وقد اعتبر الاستاذ طاهر لبيب (وهو رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع) انّ تطور الصراع بين الشرق العربي واوروبا منذ العصور الوسطى والاحداث الكبرى التي فجّرها هذا الصراع، ولّد لدى العرب تصوراً للآخر غالباً ما يتقدم اليهم بوصفه غالباً محتلاً وعدواً. وقد تساءل في سياق بحثه، عن امكانية تحويل

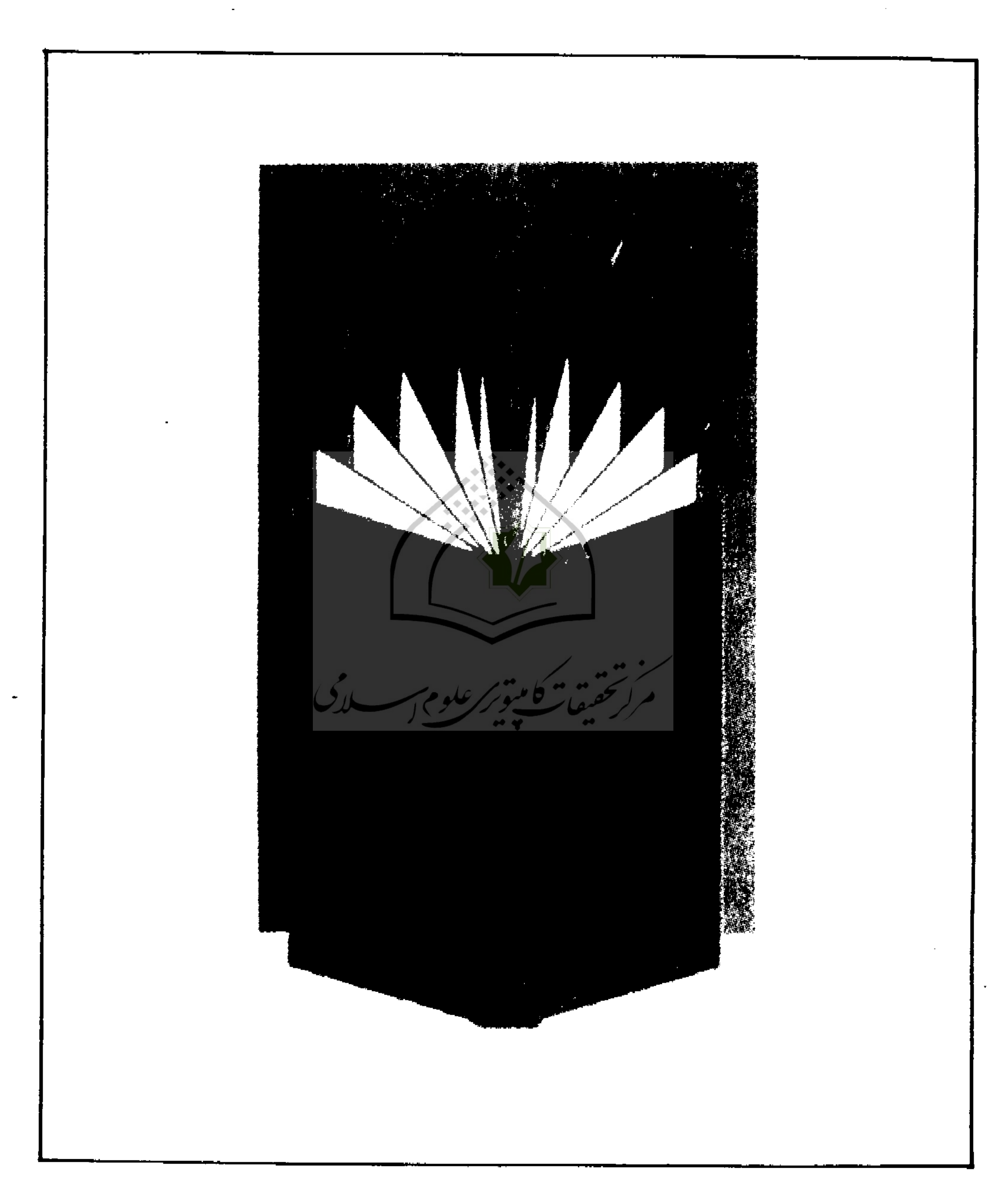
هذا الآخر العدو الى مجرد آخر. ملاحظاً أن العرب انتقدوا طويلاً صورتهم المشوهة لدى الآخر. ولكنهم لم يتساءلوا عن ميكانيزمات بنائهم لصورة الآخر لا سيما اذا عرفنا ان التطور التاريخي للغيرية (Alterité) يثبت بأن صورة الآخر ظرفية وليست ثابتة بشكل مطلق.

يصعب استعراض كل ما قدم عن «صورة الآخر» التي كانت ندوة دولية على اكثر من صعيد. فكل المشاركين جاء الى اللقاء لتقديم ملامح آخر لا يكف عن الحضور في المجال العام للهوية لدرجة انكشفت فيها الذوات واشكال التعبير عن الانتماء بموازاة كل الاحاديث عن الاخر والاخرين. لذلك كان التواضع سيد الموقف وقاعدة اخلاقية مثيرة في انماط التواصل والتبادل التي نسجت اثناء انعقاد الندوة والتي ستعقد لا محالة، وإلى ما بعد انعقادها.

لم يأت المشاركون الى تونس لتبديد كل الغيوم والاوهام المحيطة بسؤال «صورة الاخر» لأنه سيبقى مطروحاً كلما ازداد العالم توتراً والقوي ظلماً وتجبراً، وكلما تفاوتت الهوة بين الشمال والجنوب والغرب والشرق. وقد سجّل اكثر من متدخل غربي ان الآلة الاعلامية والصحافية الغربية، وبعدما سقط جدار برلين وانهار الاتحاد السوفياتي، وبعد الضربة المدمرة التي اصابت جسم العالم العربي بتكسير شوكة العراق، تعمل هذه الآلة الاعلامية على جعل العربي والمسلم والمغاربي كبش فداء العقد الأخير من القرن العشرين وتقديمه بوصفه يمثل تهديداً للقيم الغربية الكبرى. لا شيء محسوم في هذا المجال، ولكن الندوة نبّهت لظواهر وتحولات بالغة الاهمية تتعلق بكل ما يسمى سؤال الآخر والغرابة والاجنبي والاختلاف... الخ.

ما يؤخذ على هذه الندوة هو ان المنظمين مع انهم بذلوا مجهودات كبيرة في ترتيب ظروف دعوة اكبر عدد ممكن من المساهمين في تناول موضوع «صورة الآخر» ولكنهم اغفلوا فئة لها دور بارز في انتاج او اعادة انتاج صورة الاخرين، الا وهي فئة الفنانين ولاسيما منهم من يتعامل مع الصورة البصرية مباشرة...





مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

النهضة والسقوط (*)

قراءة عبداللطيف حسني

طموح كبير ورهانات متعددة، يراهن عليها الاستاذ سعيد بنسعيد العلوي من خلال كتابه الجديد «الاجتهاد والتحديث»، الذي خصَّصهُ لدراسة أصول الفكر السَّلفي في المغرب، كنموذج للأشكال المتنوعة، التي اتخذها الفكر السَّلفي العربي المعاصر. يتجسَّد هذا الطموح وهذه الرِّهانات، في مقدمة الكتاب، هذه المقدمة التي يمكن اعتبارها بمثابة برنامج عمل يقترحه المؤلف على الباحثين في حقل الفكر العربي المعاصر، إذ يثير انتباههم إلى أهمية ، وغنَى، ما يمكن أن يُسْفِرَ البحث عنه من نتائج في هذا الحقل المعرفي، الذي لا يزال منطقةً بكراً، منبهاً في نفس الوقت، إلى المصاعب التي اعترضت ولا زالت طريق استقصاء الإنتاج الفكري السَّلفي لمفكري المغرب، والتي يأتي في مقدمتها كَوْن جل مظان هذا الفكر، لا زالت في شكل مخطوطات، البعض منها، مَوضوع رَهْن الخزانات العامَّة، والبعض لا زال في أسْرِ الخزانات العائلية، وهي وإن توفَّرت، ففي شكل طبعات حجرية رديئة، تستعصي عن القراءة، فضلاً عن الفهم، من هنا، دعوة المؤلف، إلى تضافر جهود الباحثين من مختلف التخصصات، لتجاوز هذه الوضعية، واقتحام هذا الإنتاج بالعمل على نشره، وتحليله، ودراسته.

هكذا، يبدو، أن العمل الذي بين أيدينا، عمل يسعى إلى استكشاف أحد الجوانب الأشد نصاعة في تاريخ الفكر العربي المعاصر، فموضوع الدراسة، تأريخ للفكر العربي

(*) سعيد بنسعيد العلوي. الإجتهاد والتحديث. دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب. مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا. سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (3). الطبعة الأولى. سنة 1992

المعاصر، في وجهه السَّلفي، وفي صُورته المغربية، والمؤلف في دراسته لهذا الموضوع، توسَّلَ بمنهجية، شدَّدت أساساً على ذلك الارتباط الوثيق، والوشائج القوية، القائمة بين كلٍّ من هذا الإنتاج، والفكر العربي بصورة عامة، وبين هذا الإنتاج ، والظروف والملابسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي أحاطت بميلاد هذا الإنتاج، فضلاً عن ذلك، فقد غطَّت الدراسة الحقبة الزمنية الممتدة من مطالع القرن العشرين، إلى أواسطه، وهي حقبة قلَّما خاض فيها الباحثون المغاربة، بل يُمكن الجزم، استناداً إلى النماذج الفكرية المعتمدة في هذا التأليف، بسبق المؤلف إليها.

يستهل المؤلف دراسته هذه، بطرح إشكال عام، يتعلق بتحديد الحقلين الدلاليين لكلٍّ من مفهومي «التحديث» و«الاجتهاد»، منتهياً إلى القول بارتباط الاجتهاد بالحقل الدلالي الشرعي. إذ يشكل الدين الإسلامي وأحكامه مرجعيته، فهو من هذه الوجهة نظر الدين في المستجدات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو جواب الشرع، في مستلزمات التطور، ومقتضيات التحول والتغير في حين يرتبط التحديث، بمقتضيات الاجتماع، والسياسية والاقتصاد والإيديولوجيا. وإذ يقر الباحث بإغراض الشريعة، ونفورها عن التحديث، فإنه يؤكد في نفس الوقت إمكان، أن يشكل مفهوم «الاجتهاد» أداة وصْلٍ بين كل من الشريعة والتحديث. مُمهداً بذلك الطريق لتتبع مسار العقل الفقهي في تعامله مع إشكال التحديث (ص 17). بيد أن الباحث، وقبل المضي قدماً في استنطاق قضايا الفكر السَّلفي، كما ارتسمت لدى مفكري المغرب، نجده يطرح ثلاثة أسئلة من شأن الإجابة عنها، أن تجعل القارىء يُقارب بصورة أفضل الإنتاج المعني، بهذه الدراسة، يتعلق أوَّلها بأثر الحركة الوهابية، في الفكر المغربي، وهو سؤال يتردَّد الباحث كثيراً في الإجابة عنه، بالسَّلب، أو الإيجاب، أمَّا ثاني هذه الأسئلة، فيتناول الأثر العربي الإسلامي في السَّلفية المغربية وهو أثر يسلِّم الباحث به، في حين انصرفت الإجابة عن السؤال الثالث، إلى تقصّي الوقائع والأحداث الاجتماعية، التي تعلَّق بها الإنتاج المعني بالدراسة، هذه الأسئلة والإجابات المرافقة لها، امتزجت هي الأخرى، بطرح الباحث من خلالها لمجموعة من القضايا الفكرية الجوهرية، من نموذج، الصلة بين الفكر السَّلفي والحركة الوطنية المغربية. وأيضاً قضية، تعدد مستويات وأشكال الفكر السَّلفي، ذلك أنه كثيراً ما أجريت مقارنات بين السَّلفية في صورتها المشرقية، والتي كانت قد عالجت قضايا أعم، وأشمل، والسَّلفية في صورتها المغربية، التي بَدَت قضاياها إلى حد ما تبسيطية، مما أزرى

بقيمتها، وهي نتيجة، يرفضها المؤلف بقوة، معلّلاً ذلك بالقول، بوحدة انشغال السّلفيين معاً بقضايا التحديث، واختلافهما في طرق المعالجة. إذ بدت إلى حدٍّ ما، السلفية المغربية، وقد استغرقها الواقع اليومي المُعاش (النوازل)، وهي صفة يُمكن أن تضفي امتيازاً خاصاً على هذا الإنتاج الفكري. إثْر هذا الطرح العام، لقضايا الفكر السّلفي المغربي، ينتقل الباحث إلى دراسة موضوع «الإصلاح والاجتهاد» منبهاً إلى أن مسار التحديث في المغرب، سيتخذ طابع الضرورة وسيفرض ذاته على مفكري المغرب، بقوة التدخل العنيف للاستعمار. وحتى لا يأخذ حديث الباحث، في هذا الصّدد طابع العمومية، فإنه سيجعل من المفكر المغربي «أحمد ابن المؤّاز» (ت سنة 1922)، نموذجاً للتحليل، مُعللاً هذا الانتقاء بتوفُّره على مقومات الرؤية السّلفية، هذه الرؤية التي يوجزها المؤلف، في العناصر التالية: نظرٌ إلى الدين بحسبانه صالحاً للأزمنة والعُصور على اختلافها، وتبدُّلها، وسَعْي إلى الوقوع على مقاصد الشرع، دُون الاكتفاء بالوقوف عند ظاهر الأحكام، والتسرُّع في إطلاق أحكام التحْريم والتجريم، وبحث عن طرق الاجتهاد القادرة على فهم مستجدَّات الأحوال أو النوازل، والتشريع لما يكون مناسباً لأحكام الضرورة والعجز (ص 50). بناءً على هذه المُعطيات، سيشرع «الأستاذ سعيد بنسعيد» في قراءة ابن المواز، معتمداً في ذلك على مؤلفين لهذا الأخير.

الأول: خطوة الأقلام، الذي وضع له «ابن المواز» خاتمة تحت عنوان: «الخاتمة الإنصافية في فضل التعاليم الفرنسية» مُبدياً فيه، إعجابه بنظام الحماية، مادحاً الدولة الحامية للمغرب.

الثاني: حجة المنذرين على تنطُّع المنكرين: وهو تأليف من قسمين: القسم الأول منه خاص بالرد على أحد الفقهاء، بخصوص البدع التي سادت البلاد ممثلةً في طقوس زيارة أضرحة الأولياء، في حين تناول القسم الثاني قضايا التحديث، والموقف من الحماية، والاجتهاد الفقهي في النظر إلى مستجدات الحوادث، مؤيداً في هذا الشأن، إيجابيات نظام الحماية، وما أدخلته من مستجدات على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب، منبِّهاً في نفس الوقت، إنَّما بأسلوب لطيف، وموادع لبعض سلبيات هذا النظام، منتهياً إلى التساؤل، عما إذا كانت الحماية مخالفة لأحكام الشريعة، أو متوافقة معها، مجيباً بدون تردد بقوله: «الاستعمار المبني على حفظ الشرع والعوائد، لا يقتضي ما يُخالفه»، وهو ما يعني وبشكل صريح، ادعاء «ابن المؤّاز» بقبول الشرع لصورة الحماية كإحدى

الصِّيغ المتنوعة التي كان قد اتخذها الاستعمار. هذا المفهوم، الذي يختزل الدارس محتواه، إلى معنى التعمير والعمران؛ مؤولاً هذا الموقف بالضرورة، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل، عمَّا إذا كان الأمر قد اتخذ فعلاً طابع الضرورة. أم أن المسألة لا تعْدو أن تكون، مجرَّد تبرير لواقع معين، إنه من اليسير جداً، إلحاق كل مستحدث بنظرية الضرورة، حتى ولو كان هذا المستحدث نظاماً استعمارياً صرفاً، بيد أن الفقه، يعلِّمنا أن للضرورة أحكاماً، وفي ظل هذه الأحكام، لا يمكن إطلاقاً القبول بنظام الحماية، الذي يشكل في جوهره صيغة من صيغ الإستعمار، الذي مسَّ بعمق السيادة المغربية، وبالتالي سيادة دار الإسلام. إن الأمر كما يبدو لنا كان أعمق من قبول أو رفض المستجدات، التي أسفرت عنها ثورة أوروبا الصناعية، والتي لم يمسس المغرب منها، إلا شظاياها، التي تطايرت بسيادته، وحوَّلته من دولة مستقلة ذات سيادة، إلى حلقة في عالم المستعمرات الغربية، ومن وجهة النظر هذه نرى أنه كان من الأولى، أن يتمّ تناول أفكار «ابن المواز» بالدِّراسة، في إطار أعم وأشمل، إطار النهضة والسقوط، ذلك أن «ابن المواز» الذي انتهى به الأمر مدافعاً عن نظام الحماية، لا يمكن أن يُنسينا «ابن المواز» الذي سبق أن ساهم في إغناء النقاش، حول مشروع دستور سنة 1908، وفي تحرير بيعة السلطان مولاي عبدالحفيظ سنة 1907. وهما من الوقائع السياسية ذات الأهمية الخاصة، في تاريخ مقاومة المغاربة للتدخل الأجنبي في شؤونه.

النموذج الثاني: الذي اعتمده الباحث في دراسته هذه نموذج، الفقيه والوزير «محمد بن الحسن الحجوي» (1874 - 1956). لا يغفل الباحث في هذا الشأن الإشارة إلى كتابات «الحجوي» التي أدان فيها السياسة المخزنية بصورة صريحة، معرجاً إثر ذلك إلى قراءة فكر «الحجوي» من خلال تقريره الذي رفعه للإقامة العامة، الفرنسية في المغرب، والذي يمكن اعتباره في نظرنا تنبيهاً للمستعمرين الفرنسيين، بضرورة تجنب بعض سلبيات ممارساتهم الاستعمارية، وذلك عبر برنامج يتضمن أربعة نقط:

- تعجيل إيقاف نزع الملكية إلا لمصلحة عامة.

- تخفيف الضرائب بكل ما في الإمكان لا سيما ضريبة الأرباح.

- إصلاح العَدْلية.

- مسألة الظهير البربري.

هذه المسألة الأخيرة يتردَّد «الحجوي» في وصفها بالشؤم، أم باليمن، وهو تردُّد سرعان ما سيحسم فيه «الحجوي» بانتهائه إلى القول بخطورة هذا الظهير، بالنسبة لاستمرارية نظام الحماية الفرنسية في المغرب، ومهما كانت الخلفيات التي كمنت من خلف موقف «الحجوي» هذا، فإنه كما يبدو، لم يجانب الصواب في ذلك، إذ شكَّل هذا الظهير، الشرارة التي انطلقت منها الحركة الوطنية المغربية، في خضم مقاومته، نمت هذه الحركة، وتصلَّب عودها[1].

يُركز «الحجوي» في كتاباته، كما يظهر ذلك الباحث، على قضايا جوهرية، من مثل قضايا التجارة والتعليم.... فليت المغاربة إخواني أن يمعنوا النظر (....) فلينظروا من حولهم من الأجانب الذين هم من كل صوب، ينسلون، وعلى الأرض، التي كنا أزهد الناس فيها، يتهافتون. وليتأمَّلوا أسباب ارتقائهم (....) فيجدوا أسبابه منحصرة في شيئين: تعليم الأولاد بنين وبنات على التربية الصحيحة الاستقلالية، التي تؤهلهم للقيام بعظيم المهمات، والاحتفاظ بالمال من نقود وعقار.

يتوقف سعيد بنسعيد في دراسته هذه، عند تحليل مضامين كل من «التعليم» و«الاقتصاد» و«الاجتهاد» لدى «الحجوي».

فبخصوص المسألة التعليمية، ومن وجهة نظرنا، فإن «الحجوي» يعيد من جديد إنتاج آراء وأفكار السلطان العلوي سيدي محمد بن عبدالله، والتي استهدفت انتقاد نظام الدراسة بجامع القرويين بفاس، ووضع بديل له يكون ذا فعالية. يضيف «الحجوي» إلى ذلك اقتراحه الداعي إلى تعليم الفتيات، تعليماً ابتدائياً أولياً، منكراً في نفس الوقت على المرأة سفورها، داعياً أيضاً إلى خلق تعليم تجاري هذه الآراء، هي باستثناء شقها المتعلق بالتعليم التجاري، لا يبدو فيها أي جديد. فقبل «الحجوي» حاول السلطان سيدي محمد بن عبدالله، في القرن السادس عشر، إصلاح الأنظمة التعليمية في المغرب، وقبله أيضاً، بلور أصحاب جماعة جريدة لسان المغرب، الصادرة في طنجة سنة 1908،

(1) يراجع في هذا الصدد على سبيل المثال:

- علال الفاسي: الحركات الإستقلالية في المغرب العربي، دار الطباعة المغربية، تطوان، بدون تاريخ.

- عبدالكريم غلاب: تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب، ج (1)، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ، 1976.

مشروعاً دستورياً، جعلوا من موادِّه وبنوده، القضايا التعليمية، إذ نصُّوا على إجبارية التعليم الابتدائي للذكور، واختياريته للإناث، في نفس الوقت الذي دعوا فيه إلى خلق تعليم صناعي، أشبه ما يكون بنظام التكوين المهني السائد الآن.

أما الشق المتعلق بـ «التجارة» في أفكار «الحجوي» فإنَّه، وبحسب الباحث، يعقد عليه آمالاً عريضة، في النهوض بالمجتمع المغربي ورقيه، لقد تقدم الأوروبيون برأيه بالعلم بالتجارة، وتأخرنا نحن للجهل بها.

إن تحقيق برنامج إصلاحي، من هذا القبيل، يقتضي في نظر قارىء «الحجوي» سعيد بنسعيد استدعاء أداة الاجتهاد، وهو ما تبدى واضحاً في معالجة «الحجوي» للنوازل التي كانت تُعْرَضْ عليه أو التي كان يتصدَّى لها.

هكذا ينتهي الباحث، إلى طرح العديد من الأسئلة، في خاتمة مؤلفه هذا، أسئلة يُمكن اعتبارها بمثابة استفزاز، من شأنه أن يحفِّز الباحثين، على المزيد من البحث والدراسة في هذا الصَّدد، فعن الصلة بين الفكر السَّلفي، الذي عرض له الباحث، وشباب الحركة الوطنية المغربية، فإن أثر الفكر السَّلفي، يبدو أكيداً وواضحاً، غير أن إجابة الباحث عن سؤاله، المتعلق بمسار الحركة الوطنية، والقول بدفعها بالسياسي، وإعطائه الأولوية، على ما هو فكري، إجابة تحتاج إلى المزيد من التمحيص والبحث، هذا، عن القسم الأول من هذه الدراسة، التي خصِّص قسمها الثاني لإنتاج المفكرين المغاربة، إذ احتوى النصوص التالية:

1 ـ محمد بن عبدالسلام الطاهر الشبيهي: كمال الاعتراف بالعمل بالتلغراف.

2 ـ محمد الحجوي: إرشاد الخلق إلى الاعتماد في ثبوت الهلال على خبر البرق.

3 ـ أحمد ابن المواز: الحماية والتحديث والاجتهاد الشرعي.

4 ـ أحمد بن المواز. المعاملات البنكية والتجارية في ضوء الشرع وأحكام الضرورة.

5 ـ أحمد الصبيحي: أصول أسباب الرقي الحقيقي.

6 ـ محمد الحجوي: جواز التأمين على السِّلع والبضائع.

7 ـ محمد بن أحمد العلوي: الدابّة والسيارة.

8 ـ محمد الحجوي: مستقبل تجارة المغاربة.

9 ـ محمد الحجوي: الأحكام الشرعية في الأوراق المالية، أو إثمد الآفاق بوجوب الزكاة من غير الأوراق.

10 ـ محمد الحجوي: تعليم الفتيات لا سفور المرأة.

لقد ظلت، هذه النصوص، إلى حدٍّ ما، مجهولة، أو معروفة، إنما على نطاق ضيق، وإذ نشرها الأستاذ «سعيد بنسعيد العلوي»، فإنه بعمله هذا، قد أتاح لأكبر عدد ممكن من الباحثين التعرف عليها وبالتالي، التعرف على أحد جوانب اهتمامات الفكر المغربي خلال حقبة، أُجحف في حقِّ ما أُنتج فيها من أفكار، بيد أن ما يظلُّ مثيراً، ونحن نقرأ هذه الدراسة، هو هل تشكل مجموع هذه النصوص، أصول الفكر السَّلفي في المغرب؟ سؤال للإجابة عنه، يتعّين بدءًا تحديد مفهوم السَّلفية، كما يقتضي أيضاً، الإحالة على مفكرين آخرين من مثل «أحمد بن خالد الناصري» والشهيد «محمد الكتاني» الذي سبق أن قدَّم حياته، ثمناً لأفكاره الإصلاحية، في مطالع القرن العشرين، دون أن نغفل، حركة المقاومة الفعلية، التي اضطلع بها علماء وفقهاء من أمثال «الهيبة ماء العينين» في جنوب المغرب، والمتصوف «البوغراوي» في بلاد الشاوية، خلال، نفس الحقبة.



اليهود في مصر (*)

من الفتح العربي حتى الغزو العثماني

مراجعة عدنان حموي

حاول المؤلف في هذا الكتاب الردّ بالوثائق على الادعاءات الصهيونية القائلة بأن اليهود في مصر كانوا يشكلون جماعة ـ ثقافية ـ قومية متميزة، وبالتالي يشكلون جزءًا مما يسمى الشعب اليهودي.

وقد اعتبر المؤلف أن أية جماعة دينية تعيش بين جماعة اجتماعية أكبر، تعتنق ديناً آخر، لا يمكن أن تكون جيباً اجتماعياً على الرغم من دينها المخالف. وبعبارة أخرى، أكد أن اختلاف الدين بين أبناء المجتمع الواحد ليس مبرراً لادعاء الاستقلال الحضاري والتمايز الاجتماعي والثقافي، وأن الثقافة الفرعية للأقليات الدينية تصب عادة في المجرى العام لثقافة المجتمع كله.

من هذا المنطلق عالجت الدراسة معظم الجوانب المتعلقة باليهود المصريين في فترة طويلة من تاريخ مصر، تمتد منذ دخلها عمرو بن العاص فاتحاً تحت راية الإسلام حتى دخلها سليم الأول العثماني غازياً. وهذه الفترة التاريخية الطويلة التي تمتد في رحاب الزمان حوالي الثمانية قرون ونصف القرن شهدت تطورات هامة أثرت في بنية المجتمع المصري كله. حيث لم يكن هذا المجتمع آنذاك مجتمعاً طائفياً بل قامت بنيته الأساسية على تركيبة اجتماعية رأسية، كما قام على أساس في العلاقات الإقطاعية العسكرية

(*) قاسم عبده قاسم: اليهود في مصر: من الفتح العربي حتى الغزو العثماني. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ـ القاهرة، 1987.

الواضحة في فترة تاريخية لأكثر من ثلاثة قرون ونصف.

وقد كشفت الدراسة أيضاً بعض الحقائق التي ساهمت في توضيح الإطار الاجتماعي والتاريخي الذي عاش فيه اليهود المصريون.

تناول الفصل الأول من الدراسة، أعداد اليهود: التطور التاريخي والمنظور الجغرافي. حيث تبين أن النسبة العددية لليهود المصريين كانت ضئيلةً طوال الفترة التاريخية التي اهتمت بها الدراسة. وهذه النسبة كانت في تذبذب صعوداً وهبوطاً نتيجةً للتطورات التاريخية التي أحاطت بالمجتمع المصري كله.

وقد تركزت النسبة بمعظمها في مدينة الاسكندرية منذ الفتح الإسلامي فقد زادت أعداد اليهود بعد الفتح نتيجةً لتحسن أوضاعهم القانونية والاجتماعية. ويحاول المقريزي تخمين عدد اليهود مقارنةً بمجمل عدد السكان؛ اعتماداً على عدد ومساحة المساجد. وهذه المحاولة ينقصها الدليل الوثائقي، لكنها تشير إلى أن اليهود عاشوا في مناطق الجيزة والفسطاط والاسكندرية وغرب الدلتا.

أما عوامل التطور السكاني لليهود المصريين، فقد كانت الحروب المستمرة ضد قبائل البدو في فلسطين ثم الغزو السلجوقي، فالحملة الصليبية سنة 1099م.

أما العوامل التي أدت إلى نقصانهم فهي الهجرة إلى الخارج، والعدد المحدود للأسرة اليهودية، واعتناق أعداد كبيرة من اليهود الدين الإسلامي، فضلاً عن المجاعات والأوبئة التي قضت على عددٍ منهم.

ويقول المؤلف: «إن أعداد اليهود في مصر لا تعني شيئاً إذا لم نربطها بأماكن توزيعهم سكانياً في أنحاء البلاد، لنعرف ما إذا كانوا يعيشون مثل سائر المسملين والمسيحيين أم أنهم عاشوا في معزل خاص بهم، وفقاً للحرف والمهن والصناعات التي ارتزقوا منها».

ويعتبر المؤلف أن التوزيع السكاني لليهود المصريين في كافة أرجاء البلاد (كما أثبتت أوراق الجنيزا أو غيرها من المصادر التاريخية المعاصرة) قد كشف عن حقيقة أن المجتمع المصري لم يعزل اليهود في «جيتو سكاني» بل تواجدوا في كافة المدن وعواصم الأقاليم وفي الريف المصري، ولم يكن هناك قيدٌ على حركتهم.

وعلى الرغم من أن اليهود كانوا يتجمعون حول معابدهم في غالب الأحوال، فإن الثابت أن أعداداً كبيرة أخرى منهم كانت تسكن في مناطق أخرى متداخلة مع بقية الشعب المصري.

وفي الفصل الثاني تناول المؤلف البناء الداخلي للجماعة اليهودية، والتي تكونت من ثلاث طوائف هي: الربانيون والقراؤون والسامرة.

فالربانيون هم أشهر الطوائف اليهودية وأكثرها عدداً في التاريخ القديم والحديث، وقد استخدموا الحساب في معرفة تقويمهم وتواريخهم وحساب مواعيد أعيادهم، إلا أن أحوالهم المادية لم تكن أحسن من طائفة القرائين. الطائفة التي كانت تأتي في المرتبة الثانية من حيث العدد بعد الربانين.

فالقراؤون اشتق اسمهم من (قَرَأْ). وذلك لأنهم لم يعترفوا بغير (المُقرا) أي ما يقرأ فيه وهي التوراة ولم يتقيدوا بالتلمود. ويرجع بعض الباحثين بأصل هذه الفرقة إلى النصف الثاني من القرن الثامن بعد الميلاد حين دعا «عنان بن داود» إلى مذهب جديد نتيجة خلافٍ نشب حول توليه منصب رأس الجالوت (رئيس اليهود) في العراق. وكان علماء اليهود وأحبارهم قد تأثروا بآراء المعتزلة وأصحاب علم الكلام من المسلمين فأخذوا ينقدون تعاليم الربانيين ويتحفزون للخروج على نصوص التلمود وأحكامه. وكان على رأس هذه الحركة الفكرية الجديدة ثلاثة من علماء اليهود هم أفرايم وأليشع المعلم وحنوكة. ووجد أولئك الثلاثة في ثورة عنان والنزاع الذي نشب بينه وبين أخيه الأصغر حنانيا ـ حول منصب رأس الجالوت ـ وجدوا في ذلك ضالتهم المنشودة لما كان عنان يتمتع به من نفوذ ومكانة، ونصبوه رئيساً لحركتهم. وصاروا يعرفون بالقرائين إشارة إلى تمسكهم الحرفي بالتوراة ورفضهم ما عدا ذلك من كتب التشريع اليهودي. وقد ألّف عنان كتابين ضمنهما قواعد مذهبه وانتشرت أفكاره من مصر إلى فلسطين وسوريا والعراق ووصلت خراسان وشبه جزيرة القرم.

وعلى الرغم من أوجه الخلاف بين القرائين والربانيين فإن المؤرخين ذكروا أنهم اتفقوا على استخراج ستمائة وثلاث عشرة فريضة من التوراة كما اتفقوا على نبوة موسى وهارون ويوشع وإسحق ويعقوب وبنيه الإثني عشر (الأسباط).

أما الطائفة الثالثة فهي السامرة التي كانت تشكل أقلية بين يهود مصر. فعلى الرغم من أن الربانيين والقرائين لم يعتبروا هذه الجماعة من اليهود، فإن السلطات المصرية عاملتهم باعتبارهم من اليهود ومن أهل الذمة.

وقد ذكر بعض المؤرخين أن السامرة في مصر في عصر سلاطين المماليك كانوا أغنى الطوائف اليهودية ويشغلون معظم الوظائف العليا في الدولة. فمنهم الصرافون ورجال الإدارة. إلا أن عددهم كان قليلاً ولم يكن لهم سوى معبد واحد بالقاهرة. وبالتالي كانوا بمعزل عن بقية اليهود. والسامرة لا يؤمنون سوى بالأسفار الخمسة التي تمثل القسم الأول من العهد القديم، إلى جانب سفر يوشع وسفر القضاة.

هذه الطوائف المذهبية الثلاث كانت تشكل جسد الجماعة اليهودية المصرية. وعلى الرغم من الخلافات والتناقضات المذهبية بين أبناء هذه الطوائف فإن المصادر كشفت عن أن السلطات المصرية تعاملت معهم جميعاً باعتبارهم يهوداً. وتجلى هذا واضحاً في التنظيم الداخلي للجماعة اليهودية تحت إشراف رئيس اليهود الذي اعتبرته الحكومة ممثلاً لليهود ومسؤولاً عنهم أمامها.

أما تعيين رئيس اليهود فكان يتم اختياره حسب ظروف وقته، ولكن السلطات الحاكمة هي التي كانت تعينه رسمياً. ومن الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الرئيس: أن يكون أكبر الكهنة وأعلم الأحبار، وأن يتميز بالنزاهة وحسن الخلق وأن تكون له خدمة في مهمات الدولة. ويكون عارفاً بكتب اليهود وشرائعهم، ملماً باللغة العربية إلماماً كاملاً.

أما أعياد اليهود فتنقسم إلى قسمين:

الشرعية وهي خمسة:

1 ـ عيد رأس السنة العبرية وهو بمثابة عيد الأضحى عند المسلمين.

2 ـ عيد صوماريا أو الكيبور، وهو يوم الغفران أو الكفاءة.

3 ـ عيد المظلة أو عيد الظلل (خامس عشر تشرين).

4 ـ عيد الفطر أو عيد الفصح (خامس نيسان).

5 ـ عيد الأسابيع أو عيد العنصرة أو عيد الخطاب.

وكانت لليهود أعياد محدثة بخلاف أعيادهم الشرعية أشهرها: عيد الفوز أو (البوريم) وعيد الحنكة.

أما المعابد فلم تكن تستخدم فقط للصلاة بل لإيواء المسافرين والغرباء فيما يتم التصرف بالأوقاف وفقاً للشروط التي حددها الفقه الإسلامي، ومن هذه الشروط أن تكون موقوفةً لأعمال الخير.

كما أن التعليم داخل الجماعة اليهودية كان انعكاساً لموقف المجتمع المصري. فقد كان يقوم على ركيزة أساسية دينية سواء بالنسبة للمسلمين أو المسيحيين أو اليهود. كما أن تعليم الأطفال عند اليهود كان هاماً وأساسياً، وكانت مصاريف الدراسة بنداً ثابتاً في ميزانية الأسرة اليهودية. أما طريقة التعليم فتبدأ بالكتاب المقدس إضافة إلى اللغة العربية والحساب ثم يرسل التلميذ إلى أحد المعابد يدرس في الكتب المقدسة ويتتلمذ على يد مدرِّس ذائع الصيت. ثم يأتي التدريب العملي من خلال المشاركة في خدمات السبت والأعياد اليهودية.

ويحاول المؤلف في الفصل الثالث أن يبين أن اليهود المصريين قد شاركوا مشاركةً فعالة في الحياة العملية في مصر. وأنهم لم يعيشوا في «جيتو سكني» أو «جيتو حرفي» أو «جيتو ثقافي» بل عاشوا في نفس الأحياء التي عاش فيها المسلمون والمسيحيون. وكان لهم نصيبهم في النشاط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي باعتبارهم جزءًا لا يتجزأ من الكل المصري يتأثرون بالأحداث الجارية عليه، ويخضعون لنفس الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي خضع لها المجتمع كله. فعلى صعيد النشاط الاقتصادي والمهنى لليهود المصريين توضح المصادر أنه لم يكن هناك جيتو مهني خاص بهم، فقد عملوا في حوالي 250 حرفة يدوية فضلاً عن ممارستهم مائة وسبعين نمطاً من النشاط في مجالات الإدارة والاقتصاد والتعليم والطب والتجارة والمال.

أما بالنسبة للإدارة، فقد عملوا في خدمة الحكومة بدءًا بالوزارة، وجباية الضرائب، ووظائف الإدارة العليا. ومن أشهرهم: يعقوب بن كلس الذي أعلن إسلامه قبل تولي الوزارة في خلافة العزيز بالله الفاطمي، وأبو المنجا بن شعيا المهندس الذي أشرف على

حفر القناة سنة 506 هـ. وموسى بن ميمون خدم في بلاط صلاح الدين الأيوبي. ويعتبر المؤلف أن هذه الأمثلة تكشف عن أن المجتمع قد أتاح لليهود كافة الفرص لاستخدام طاقاتهم في خدمته. وكان الأطباء يلون رجال الإدارة في أهميتهم في ذلك العصر، بل أن براعة بعض الأطباء كانت الوسيلة التي فتحت لهم أبواب العمل في بلاط الخليفة أو السلطان. وقد اعتنق كثيرون منهم الإسلام كما كان هناك منصب شبيه بنقيب الأطباء. وكان دائماً من نصيب اليهود وبشكل خاص «المسالمة» (الذين اعتنقوا الإسلام).

وفيما يتعلق بالأعمال المالية والنشاط المصرفي بمفهومه الحالي، فقد تبين أن اليهود عملوا بالصيرفة وكانوا يقترضون من المسلمين أحياناً ويقرضونهم أحياناً أخرى. كما اشتغلوا بجميع الحرف الموجودة آنذاك ومنها: نسج الحرير والكتان، الصباغة، المصنوعات الجلدية، التنجيم، إلا أنهم لم يعملوا في مجال تجارة الخيول أو صناعة السلاح، «وربما كان ذلك راجعاً إلى طبيعة البناء الإقطاعي العسكري للدولة منذ العصر الأيوبي، وربما يكون السبب راجعاً إلى أن جيوش ذلك العهد كانت تستبعد أهل الذمة على أساس أن الجهاد، فريضة إسلامية».

وبالنسبة للمهن التي مارستها المرأة اليهودية في المجتمع المصري آنذاك فالواضح من أوراق الجنيزا أن كل امرأة متزوجة ملزمة القيام بعمل إلى جانب أعمالها المنزلية. وقد تركزت أعمالها في تزيين المرأة المصرية وإعدادها للزفاف (الماشطة) أو الداية (القابلة القانونية) كما تركز اشتغالها في مهنة الدلالة (زيارة البيوت وعرض الملبوسات على نساء الشرائح الثرية).

ويخلص المؤلف من هذا العرض إلى أن اليهود لم يكونوا في جيتو حرفي معين، كما أن قواعد العمل وقوانينه في مصر آنذاك كانت واحدةً بالنسبة للصناع اليهود وغيرهم من المسلمين والمسيحيين.

ومن ناحية ثانية تشير الوثائق إلى أنهم كانوا يمتلكون البيوت والعقارات المختلفة، وعلى الصعيد الاجتماعي شارك اليهود بقية المصريين حياتهم سواءً بسواء من حيث خضوعهم لنفس الظواهر الاجتماعية والعادات والتقاليد والقيم والمثل باستثناء الجانب الديني الشعائري.

أما النشاط الثقافي لليهود في مصر خلال الفترة التي اهتم بدراستها المؤلف، فإنه كان محكوماً بحقيقة تاريخية هامة، تمثلت بذوبانهم في محيط الثقافة العربية الإسلامية الواسع. وقد أدى النشاط الثقافي الكبير الذي شهدته فترة صعود الحضارة العربية الإسلامية إلى تخلي اليهود عن اللغة الآرامية واللغة العبرية واتخاذهم اللغة العربية لغةً للكتابة والإنتاج الأدبي. أما اللغة العبرية فقد ظلت مرتبطة إلى حد كبير بالتراث الديني والعقيدي لدى اليهود. وقد كان معظم إنتاج الشعراء اليهود يكتب باللغة العربية وكذلك معظم الإنتاج النثري. كما أن سواد اللغة العربية ين يهود مصر قد تمثل في وثائق الجنيزا التي كتبت باللغة العربية، ولكن بحروف عبرية. كما أن معظم إنتاج اليهود الأدبي ينتمي من حيث الشكل والمضمون إلى الأدب المصري. ذلك أن اللغة التي كتب بها أولئك اليهود كانت اللغة العربية. كما أن أشعارهم من حيث القافية والبحور والموسيقى والصُوَر كانت أشعاراً عربية. وهكذا لم يكن لليهود المصريين «جيتو ثقافي» مثلما لم يكن لهم «جيتو سكني» أو «جيتو حرفي» وإنما كانوا جزءًا عضوياً في كلٍّ أكبر هو المجتمع المصري.

أما الفصل الرابع فقد عنونه المؤلف «اليهود والدولة». وقد بحث فيه الوضع القانوني لليهود في مصر الإسلامية باعتبارهم من أهل الذمة، ويخضعون لأحكام الشريعة الإسلامية من حيث الحقوق والواجبات. فبالنسبة لعلاقتهم بالدولة، فقد كان على رأس كل مجموعة شخص يدعى الحاشر مهمته حصر من أسلم منهم وإحضار الجزية إلى بيت المال. في حين كانت تعفى التجارة الداخلية من الضرائب فيما تفرض ضر يبة 5 ٪ على أموال التجارة الخارجية.

وقد تركت الشؤون الداخلية لطوائف أهل الذمة لهم لكي ينظموها بالكيفية التي تلائمهم، كما لم تشأ الشريعة لأهل الذمة أن يكونوا جماعةً منبوذة داخل المجتمع الإسلامي بل أحلت إقامة العلاقات الودية معهم ومشاركتهم في الأعمال التجارية. وإن ما حكم علاقتهم بالدولة في مصر لم يكن نصوص التشريعات وإنما حقائق التاريخ.

ويكاد تاريخ يهود مصر قبل دخول جوهر الصقلي على رأس الجيش الفاطمي إلى مصر سنة 358 هـ. أن يختفي خلف ضبابية الغموض. فبعض الحكام الذين توالوا على مصر قربوا اليهود منهم والبعض الآخر أبعدهم وأحل الموظفين المسلمين محل الموظفين

اليهود والنصارى في الجهاز الإداري والمالي للدولة (عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز 99 - 101هـ، والخليفة المتوكل العباسي سنة 235 هـ). فيما الأسرة الطولونية استخدمت عدد من اليهود كأطباء في بلاطها وكذلك في ظل الدولة الأخشيدية.

وسارت حياة اليهود بشكل عام في مسارها الطبيعي آنذاك في إطار المشاركة العامة في نشاط المجتمع حيث عمل اليهود في الجهاز الإداري والمالي للدولة واستطاع اليهودي الشهير «يعقوب بن كلس» تَبَوُّأ وظيفة هامة عند كافور وسيطر على الإدارة المالية للدولة. وكذلك الحال في ظل الدولة الفاطمية حيث وصل بعض اليهود إلى أرقى المناصب الإدارية والمالية في الدولة ومن خلال هذه المناصب التي تولاها اليهود أحرزوا من النفوذ والسطوة ما مكنهم من العمل لصالح اخوانهم في العقيدة. كما أن عصر الأيوبيين لم يشهد تحولاً جذرياً في علاقة الدولة باليهود من رعاياها. وكذلك حرص سلاطين المماليك على تقرير التزامهم العدالة والتسامح الديني تجاه رعاياهم من غير المسلمين عملاً بتعاليم الدين الإسلامي.

وفيما يتعلق برؤساء اليهود الذين يعتبرون الواسطة بين الدولة ورعاياها من اليهود، فقد اعتبرتهم الدولة دائماً (سواء في العصر الفاطمي أو الأيوبي أو في عصر سلاطين المماليك) من الموظفين الرسميين في الدولة. ومن المعلوم أن اختيارهم كان متروكاً لجماعتهم ولكن تواقيع تعيينهم كانت تصدر عن ديوان الإنشاء الذي كان أهم دواوين الدولة وبتوقيع السلطان أو علامته.

وكان رئيس اليهود مسؤولاً أمام السلطات الحاكمة عن كافة تصرفات أفراد الطائفة، ومسؤولاً عن جمع الأموال التي كانت الحكومة تطلبها منهم من ناحية أخرى. وقد كانت الجزية تعتبر أحد الشروط الأساسية في عقد الذمة، كما أنها كانت من أهم الموارد المالية للدولة. وكان الجزء المستخرج من اليهود والنصارى في الفسطاط يحمل إلى بيت المال ويفرق الباقي بين رواتب القضاة وأهل العلم. وقد تراوحت الجزية بين أربعة دراهم وخمسة وعشرين درهماً. وبعض المصادر تشير إلى أن الجزية كانت 4 دنانير على الغني وديناربن على الوسط وديناراً واحداً على الفقير.

إلا أن تفاقم الأزمة المالية لدولة سلاطين المماليك منذ مطلع القرن الخامس عشر جعل السلاطين يحددون ضرائب جديدة وتعسفية شملت الجميع مسلمين ونصارى ويهوداً.

ويخلص المؤلف في هذا الفصل إلى أن الدولة لم تفرق بين رعاياها في المعاملة المالية والضريبية على أساس ديني إنما كانت التفرقة على أساس طبقي أفرزه نظام الإقطاع العسكري الذي قامت الدولة الأيوبية والمملوكية على أساسه. وإن أبواب الوظائف في مختلف أجهزة الدولة مفتوحة أمام اليهود وباعتبارهم من رعايا الدولة. ولم تكن هناك تفرقةٌ بينهم وبين غيرهم من المصريين سوى على أساس الكفاءة والمقدرة والخبرة في مجال العمل.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فقه الشورى والاستشارة (*)

قراءة ابراهيم البيومي غانم

«الشورى» هي الشريان الذي تجري من خلاله أفكار الأمة وآراء أبنائها في جسم مجتمعهم المسلم، وقد عرّفها ابن العربي في كتابه أحكام القرآن فقال: «الشورى هي أُلفة الجماعة ومسبار العقول وسببٌ إلى الصواب».

وقد صدر حديثاً للدكتور توفيق الشاوي كتاب ضخم بعنوان «فقه الشورى والاستشارة» ونعتقد أن هذا الكتاب قد صادف أوانه، من حيث منهجه ومن حيث موضوعه في الوقت نفسه. فقضية الشورى هي من القضايا الكبرى في حياة المجتمعات الإسلامية، في ماضيها وحاضرها ومستقبلها على حدٍّ سواء. ورغم تعدد طرق تناولها والتعامل معها فكراً وممارسة؛ إلا أنها لا تزال محل جدل دائم، وموضع بحث ونظر لا ينقطع ، من قبل علماء الأمة وفقهائها ومثقفيها على اختلاف مشاربهم، وتباين اهتماماتهم وتنوع تخصصاتهم.

ومع صعود الحركة الإسلامية في العقدين الأخيرين، وازدهار نشاطها في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ازدادت أهمية قضية «الشورى»، وباتت الحاجة ماسة إلى بلورة رؤية واضحة ومفصلة ومؤصلة لنظرية «الشورى في الشريعة الإسلامية»، باعتبارها ركيزة أساسية يقوم عليها النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي الذي تنشده الحركة الإسلامية وتسعى لإعادته إلى واقع الحياة الحاضرة، لكي

(*) توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء بالمنصورة، مصر ،1992، 844 ص.

تستغني عن النظم «الوافدة» إلينا من الغرب، تلك النظم التي لم نذق منها إلاّ الصاب والعلقم.

ورغم كثرة البحوث التي كُتبت، وتعدد الجهود التي بُذلت في دراسة موضوع الشورى، إلا أنها في مجملها لم تحسم الجدل الدائر حول مدى إلزامية قرار الشورى للحاكم، كما أنها لم تصل إلى كلمة الفصل في تكييف العلاقة بينها وبين الديمقراطية، ولم توضح أيهما أشمل من الآخر، وأيهما أنسب وأنفع في سياقات اجتماعية مختلفة زماناً ومكاناً، حاضراً ومستقبلاً؟

وبدون الغض من قيمة الدراسات المشار إليها، ومع الاعتراف بأهميتها ودورها في إثارة الاهتمام بالمسألة، وكذلك في شحذ الأذهان وإيقاظ الهمم بشأنها، نقول إن كتاب الدكتور الشاوي هو اجتهاد جديد وفذ، وفتح كبير في تاريخ تطور الفكر الإسلامي بخصوص «فقه الشورى»، وموقعها في حياة المجتمع الإسلامي حاضراً ومستقبلاً بمشيئة الله، وهذا ما يدعونا إلى التعريف به وتقديم قراءة موجزة لأهم القضايا والموضوعات التي تناولها.

المؤلف وقصة الكتاب:

أما المؤلف فهو الأستاذ الدكتور توفيق الشاوي، من مواليد محافظة دمياط سنة 1918، وهو حاصل على دكتوراه الدولة برسالة حازت جائزة التفوق من جامعة باريس سنة 1949، وكان موضوعها: نظرية التفتيش في القانون الجنائي المصري والفرنسي. وللدكتور الشاوي إنتاج علمي غزير في مجال الدراسات القانونية (أكثر من عشرة كتب في قانون العقوبات وقانون الإجراءات والقانون الجنائي، في مصر وفي المملكة المغربية التي عمل بها من سنة 1959 إلى سنة 1965)، كما أن له إنتاجاً فكرياً متميزاً في مجال الفقه والفكر الإسلامي بصفة عامة (له كتاب: «سيادة الشريعة الإسلامية في مصر»، و«مقدمة عن الشريعة والفقه»)، وهذا الكتاب الذي ptدم خلاصته هنا.

وأما قصة هذا الكتاب «فقه الشورى والاستشارة» فهي جديرة بالذكر، ليس فقط لأنها طويلة ترجع إلى سنة 1946 عندما كان الدكتور الشاوي يدرس في باريس، ولكن أيضاً لأنها تكشف لنا عن الإطار التاريخي والسياق المعرفي اللذين كتب فيهما الكتاب.

وكلا الأمرين: تاريخ العلم، واجتماعية المعرفة، مهمٌّ في فهم وتقدير هذا الكتاب، وغيره من الأعمال الفكرية المتميزة.

وموجز القصة هو أن الدكتور الشاوي أثناء بعثته في فرنسا سنة 1946 عثر على نسخة من كتاب «الخلافة الإسلامية» للدكتور عبد الرازق السنهوري، في مكتبة بالحي اللاتيني في باريس، وكان كتاب السنهوري هو رسالته التي نال بها درجة دكتوراه الدولة من جامعة ليون سنة 1926. فاشتراها الشاوي، وشرع في قراءتها وفي ترجمتها إلى اللغة العربية بعد أن بهرته مهارة السنهوري وبراعته في معالجة مسألة الخلافة، وأخذ يسجل ما يَعِنُّ له من ملاحظات وأفكار على هوامش الترجمة. ومن تلك الهوامش بدأت في فرنسا قصة «فقه الشورى والاستشارة» منذ سنة 1946، وعاشت مع صاحبها في حله وترحاله لمدة خمسة وأربعين عاماً، حتى نضجت واستوت وبرزت إلى الوجود في كتاب ضخم (840 صفحة من القطع المتوسط) صدر في القاهرة مطلع العام 1992.

ارتبط «فقه الشورى» إذن بـ «نظرية الخلافة» منذ البداية، وكان لهذا الارتباط ما يسوغه من المصادر المعرفية والأطر المرجعية التي استند إليها كل من السنهوري والشاوي، كما كان له ما يفسره ويبرره من الأحداث والتطورات السياسية التي مرت بها مجتمعاتنا منذ إلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924 وحتى الآن - بل وفي المستقبل أيضاً.

فالدكتور السنهوري استطاع أن يعيد صياغة نظرية الخلافة الإسلامية بأسلوب جديد ومنهج علمي رصين، وتراوح هدفه بين أمرين هما «التثبيت» و«الدحض»، أي تثبيت أصل أصول الفكر السياسي الإسلامي، وركن أركان نظامه الحاكم، ألا وهو «أن الخلافة واجب ديني لا يجوز للأمة أن تقصر فيها»، وفي الوقت نفسه، دحض الانتقادات التي وجهت بضراوة إلى ذلك الأصل بعد إلغاء الخلافة سنة 1924، وخاصة تلك التي وجهها الشيخ علي عبدالرازق من خلال كتابه «الإسلام وأصول الحكم». وخلص السنهوري إلى وجوب التمييز بين «الخلافة الناقصة» و«الخلافة الصحيحة أو الراشدة»، ووجد أن الفارق الجوهري بينهما هو «الشورى» فحيثما وجدت فثم الخلافة الصحيحة، وحيثما انعدمت فثم الخلافة الناقصة. وهنا برقت الفكرة في ذهن الشاوي وأمسك بأول خيط من بين ثنايا أفكار السنهوري ووصل إلى أن دراسة الشورى هي أول أبواب دراسة الخلافة الصحيحة.

وهكذا شرع الشاوي في «فقه الشورى». وعلى مدى الكتاب نجد أن هدفه قد تراوح بين أمرين أيضاً هما: «التثبيت والدحض» أما الأول فيعني تثبيت مبدأ الشورى ليس كنظام سياسي فقط، ولكن باعتبارها منهجاً اجتماعياً، وأساساً شرعياً يقوم عليه نظام المجتمع المسلم حتى قبل وجود الدولة والحكومة. وأما الثاني فهو دحض الانتقادات التي رمت النظام الإسلامي بالاستبداد والشمولية والدكتاتورية، وفضح الأنظمة العربية والإسلامية التي اتخذت من ذلك مسوغاً لها لممارسة الاستبداد والقهر.

لقد سعى الشاوي إلى إعادة صياغة نظرية الشورى في الشريعة ليكمل ما بدأه أستاذه السنهوري بصياغته لنظرية الخلافة، ولكن الشاوي توصل إلى أن الشورى هي الأصل، والخلافة فرع عليها. ونراه عبر صفحات كتابه يتفق ويختلف مع السنهوري ومع غيره من الفقهاء والمفكرين والعلماء، ويجادل أصحاب الأفكار الغربية والعلمانية وينقدها ويدحض حججهم، ويثبت فكرته، ويقيم حجته، ويحضر شهوده من الأصول والفقه والتاريخ والواقع.

وفيما يلي خلاصة لأكثر موضوعات الكتاب أهمية، وأقدرها على تقديم صورة متكاملة له:

أولاً: الفرق بين الشورى والاستشارة:

يبدأ الدكتور الشاوي كتابه بتحديد مفهوم «الشورى» فيعرفها تعريفاً شاملاً لا يقتصر على معناها اللغوي، بل يرى أنها «مبدأ قرآني، وأصل عام شامل لجميع شؤون المجتمع، تتفرع عنه قواعد وضوابط وأحكام متنوعة، تقيم لنا نظماً اجتماعية وسياسية واقتصادية متكاملة؛ ترسم للمجتمع منهاج التضامن والتكافل والمشاركة في الفكر والرأي والعمل، إنها ليست مجرد مبدأ دستوري بل هي منهاج شامل وشريعة متكاملة» (ص 9).

ويميز بين المعنى العام الواسع والمعنى الضيق للشورى، فهي في معناها العام الواسع تعني «كل تشاور وتبادل للرأي وإن كان غير ملزم» وتسمى في هذه الحالة «مشورة» أو استشارة. أما في معناها الضيق فتعني «القرار الملزم الصادر من الجماعة» وتسمى في هذه الحالة «شورى» (ص 7).

وبهذا التمييز بين «الشورى» و«الاستشارة» يحسم الدكتور الشاوي جدلاً طويلاً

وخلافاً طال أمده بين الدارسين حول الإجابة على السؤال الشهير: هل الشورى ملزمة أو معلمة غير ملزمة؟ فهو يرى أن تشاور الجماعة في شأن من شؤونها بقصد اتخاذ قرارها فيه لا يمكن أن يكون حكمه مثل استشارة شخصٍ للخبراء أو المستشارين في شأن من شؤونه الفردية أو شأن عام يدخل في اختصاصه أو ولايته طبقاً للدستور أو القانون.

ومعنى ذلك أن التشاور يختلف حكمه بحسب موضوعه والأطراف المشتركة فيه، وأن له أنواعاً متفاوتة من حيث طابعها القانوني ومدى إلزاميتها.

إن انطلاق الدكتور الشاوي من التفرقة بين «الشورى» و«الاستشارة» على النحو المشار إليه آنفاً، فتح أمامه آفاقاً أرحب، ومجالات للبحث في النظرية العامة للشورى أوسعَ وأكثرَ أهمية من الناحيتين العلمية والعملية، وهو ما سنراه في بقية أبواب الكتاب وفصوله. ومرة أخرى نؤكد أن الإسهام الأكبر الذي يقدمه هذا الكتاب في مقدمته وبابيه الأول والثاني هو إخراج البحث في مسألة الشورى من إطاره الضيق والجزئي الذي اقتصر دوماً على الجدل حول إلزام الشورى أو عدم إلزامها، إلى الإطار الأوسع والأشمل ذلك الإطار الذي يتناولها كمبدأ اجتماعي وتأسيسي ودستوري، وكأصل من أصول التربية يجب أن يُنشَّأ أفراد الأمة وجماعاتها عليه من مبتدأ حياتهم إلى منتهاها.

ثانياً: الشورى في الفقه وفي السياسة:

ربما تكون هذه هي المرة الأولى التي يتم فيها تسليط الأضواء على موضوع الشورى في الفقه الإسلامي وتمييزها عن الشورى في السياسة والحكم وبيان العلاقة الوثيقة بين النوعين. فالدكتور الشاوي يؤكد في الصفحات الأولى من الكتاب على أهمية إدراك العلاقة المتبادلة بين الشريعة والشورى ويقول: «إن فقه الشورى وأحكامها مستمدة من مصادر الشريعة السمحاء، ثم إن الشورى هي القناة التي يمر من خلالها الإجماع والاجتهاد، وهما من مصادر التشريع الإسلامي، فهناك تداخل مستمر، ومتكامل بين الفقه والشورى» (ص 34).

ونظراً لأهمية هذا الموضوع خصص الدكتور الشاوي الباب الأول من الكتاب لمناقشة «مبدأ الشورى وأحكامها في الشريعة» (من ص 45 إلى ص 157). أما الباب الثاني فخصصه لمناقشة «الشورى في مصادر الفقه: الإجماع والاجتهاد» (من ص 161

إلى ص 281).

ويرى الدكتور أن الشورى في الفقه من أول الأصول الشرعية التي عرفت منذ فجر الإسلام، وأنها تدخل في الفقه في مرحلتين هما:

1 ـ مرحلة الاجتهاد والحوار بين العلماء وأهل الذكر من أجل الوصول إلى حكم يرجحونه في حالة لا يوجد نص فيها من القرآن أو السنة.

2 ـ مرحلة الاختيار بين المذاهب الاجتهادية المختلفة التي يريد الفرد أو تريد الجماعة الالتزام بها واتباعها أو تقنينها.

ويزيد في أهمية الشورى في الفقه أن تطبيقها فيه بقي مستمراً وحراً منذ فجر الإسلام إلى اليوم ولم تعطل كما عطلت في مجال الحكم والسياسة؛ بل إنها استمرت حتى بعد قفل باب الاجتهاد «لأن الذي أقفل بابه هو الاجتهاد المطلق الذي يؤدي إلى إنشاء مذاهب فقهية جديدة». أما النظر في مسائل الفقه المختلفة، والاجتهاد فيها فقد ظل مستمراً.

وقد حصَّنت الشريعة «الشورى في الفقه» بمبدأين أساسيين هما:

1 ـ استقلال الشورى في الفقه عن الشورى في نطاق الحكم والسياسة، وهذا يقتضي أن تكون الشورى في نطاق الفقه هي تبادل للرأي وحوار علمي مستقل ومنفصل عن الشورى في مجال السياسة، ويترتب على ذلك أن تقلبات السياسة التي قد تعطل الشورى فيما يتعلق باختيار الحكام ومحاسبتهم لا يترتب عليها حتماً تعطيل الشورى في نطاق الفقه أي في مجال الاجتهاد والإجماع.

2 ـ ارتباط الشورى بالشريعة: وهذا جعلها خاضعةً لمبادئها الأخلاقية الثابتة، وملتزمة بسيادة الشريعة وأصولها وشمولها، وسد الطريق أمام «شورى الظالمين» حسب قول الدكتور الشاوي، وهي التي لا مانع من وقوعها في ظل النظام الديمقراطية، وقد وقعت بالفعل ولا تزال تقع، ومن أبرز صورها تلك القرارات الديمقراطية التي خولت حكومات الدول الأوروبية القيام باستعمار ونهب وقهر مجتمعاتنا العربية والإسلامية منذ بدايات القرن التاسع عشر وحتى الآن.

ويؤكد الدكتور الشاوي، مراراً وتكراراً، على أن للشريعة ميزة لا نظير لها في أي نظام قانوني أو دستوري وضعي وهي: أن العمل في ميدان الفقه والتشريع، ليس تابعاً لسيادة الدولة، ولا يدخل في سلطاتها، بل هو علم وفقه وفكر يتمتع باستقلال كامل، «لأن المجتهدين الذين يتولونه يعملون باسم الأمة أو جمهورها على الأقل لا باسم الدولة أو من يحكمونها، وإجماع الأمة ليس إلا ثمرة الاجتهاد إذا أدى التشاور إلى قرار جماعي» (ص 170).

ويتناول المؤلف مسألة ولاية الفقيه «كما عرضها الإمام الخميني في كتابه: «الحكومة الإسلامية» فيؤكد أنها ثورة حقيقية خطت بفقه الشيعة خطوات كبيرة نحو فتح باب التقارب بينه وبين فقه السنة فيما يتعلق باعتبار الانتخاب والبيعة الحرة أساس ولاية الحكم، بدلاً من الوصية وبدلاً من الوراثة (ص 374).

ويخلص المؤلف من موضوع العلاقة بين الشورى في الفقه، والشورى في السياسة والحكم، إلى عدد من النتائج المهمة تتركز في القول بأن «الحرية هي جوهر الشورى في الفقه وفي السياسة «وأن، حرية الشورى هي أساس حقوق الأمة والشعب في إقامة الحكومة والرقابة على الحكام، وأن الشورى هي الوسيلة الشرعية الوحيدة لوضع دستور الحكم التعاقدي، وأن قرار أهل الشورى باختيار الرئيس أو الإمام هو أهم قرارات الشورى الملزمة» وقد نقل القرطبي في تفسيره عن ابن عطية قوله: «الشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف عليه».

ثالثاً: الشورى والديمقراطية:

لم يخصص المؤلف فصلاً مستقلاً لمناقشة موضوع «الشورى والديمقراطية» ولكننا نجده يتناوله في أكثر من موضع من الكتاب، وهو ينطلق في تناوله من التمييز الواضح والجذري بين «الشورى» من ناحية و«الديمقراطية» من ناحية أخرى. ولعل هذا الموضوع هو من أهم وأخطر موضوعات الكتاب.

يرى د. الشاوي أن من الخطأ تصوير الشورى على أنها نظيرة للديمقراطية فمثل هذا التصوير الذي يساوي بينهما يؤدي إلى فصل الشورى عن مصادرها الشرعية وربطها

بنظريات أوروبية محورها سيادة الدولة وسلطاتها، في حين أن الشورى الإسلامية أساسها حقوق الإنسان الفطرية وحرية الأفراد والشعوب التي قررتها شريعة الإسلام الإلهية (ص 39، ص 40 وأيضاً ص 82).

إذن فالشورى تمتاز عن الديمقراطية الأوروبية بأنها تابعة للشريعة وخاضعة لأحكامها، كما أنها بخاصية الشمول التي تحملها تتجاوز نطاق نظام الحكومة ودستور الدولة لتصبح إطاراً عاماً لحياة المجتمع وسلوكيات أفراده في حياتهم الخاصة والعامة، وإذا كانت الديمقراطية في نظر فلاسفتها تعطي السيادة للدولة وتعتبر سلطتها في التشريع الوضعي مطلقة فإن الشورى تتميز بأنها تطبيق لسيادة الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة.

ويعقد المؤلف مقارنات متعددة بين الشورى والديمقراطية في موضوعات ذات أهمية كبيرة في واقعنا الراهن، وتأتي مقارناته على أساس التمييز الأصلي بين الشورى والديمقراطية، على نحو ما سبق بيانه.

ومن أهم المقارنات، تلك المقارنة بين ما يسميه الشاوي «شورى القرار الجماعي» و«قاعدة الأغلبية» في الديمقراطية. ويخلص إلى أن الشورى الجماعية تنتهي غالباً بصدور قرار إجماعي أو قرار بالأغلبية، وهي في هذا تصل إلى النتيجة التي تنتهي إليها الدساتير العصرية «لكن طبيعة القرار الذي ينفذ بالشورى هي أنه قرار نسبي أو ظني لا قطعي؛ إذ إن شريعتنا تتميز بأنها لا تعترف بالقداسة، أو القطعية أو الاحتكارية المطلقة التي قد تؤدي إليها النظم الديمقراطية الأوروبية التي تصف القرارات بأنها متعلقة بسيادة الشعب أو الدولة التي تتحدث الأغلبية باسمها» (ص 83).

وعلى ذلك فإن قرار الشورى يتميز عن قرار الأغلبية في الديمقراطية بوجود ضمانتين أساسيتين هما: الحرية، التي لا توجد شورى دونها والعدالة التي تتخذ أساساً لترجيح رأي على رأي آخر. وهاتان الضمانتان هما أساس حجية القرار الصادر عن الشورى وهما أساس حماية الحريات من طغيان السلطات واستبدادها حتى ولو كانت هذه السلطات تمثل الأغلبية تمثيلاً صحيحاً، أو زائفاً كما يحدث في أغلب الأحوال (راجع الكتاب: ص 85 ص 90، ص 91، ص 98، ص 292، ص 293، ص 294، ص 295، ص 301 وص314، ص 315).

إن أهم ناحية تميز الشورى بالمعنى العام عن الديمقراطية هو مبدأ الشمول الذي يجعلها تتجاوز نطاق نظام الحكومة ودستور الدولة، لأنها أعم من ذلك وأوسع، وهذه نتيجة حتمية لأصولها الشرعية ومصادرها الدينية التي تفتقر إليها الديمقراطية.

إن دُعاة الديمقراطية يسمونها «حكم الأغلبية» أي أن الكلمة العليا والأخيرة هي للأغلبية أو لمن يدعي التكلم باسمها على الأصح، أما دعاة الشورى فإنهم يصفونها بأنها حكم الشريعة أو سيادتها، حتى لا يكون لأي جهة بشرية فرصة لادعاء سلطة مطلقة لا تحتمل النقاش والحوار (ص 301).

وإذا كانت الشورى تقوم على تعدد الآراء والمذاهب، نزولاً على مبدأ الحرية، فذلك يعني تعدد الأحزاب والهيئات والآراء، فهي لا تقبل ما يسمى بنظام الحزب الواحد، الذي يحرم الأفراد من حرية التجمع والتنافس، أما الديمقراطية فقد أُخضعت أحياناً لنظام الحزب الواحد والفلسفة المفروضة كما في النظم «الديمقراطية الاشتراكية».

لقد كشف المؤلف في دراسته للشورى ولأصولها الشرعية عن أنها تتميز عن الفلسفات الأوروبية في الحكم وعلى رأسها الديمقراطية، وأكد مراراً على أن الشورى يمكننا أن نقدمها للعالم كعلاج للديمقراطية، أو لكثير من المشاكل التي نتجت عن تزييف شعاراتها. وبكلمة واحدة فإنه يرى أن «الشورى» هي مستقبل العالم وليست الديمقراطية كما يُرَوَّجُ لها الآن.

رابعاً: حكومة الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن دور الشورى في نظام الحكومة الإسلامية يبدأ قبل ولاية الحكم إذ إن الشورى ليست فقط هي الوسيلة الشرعية لاختيار الحاكم، بل إنها ـ إلى جانب ذلك ـ المصدر الشرعي للشروط التي ترى الأمة أن تقيد بها سلطة الحكومة، وتجعلها ضمن الشروط التي تلزم بها الحاكم عند البيعة.

ويخصص الدكتور الشاوي الباب الرابع بأكمله (من ص 421 إلى ص 548) لبيان دور الشورى في نظام الحكومة، وهو لا يفتأ يذكّر بأن الشورى لا يقتصر تطبيقها على نظام الحكومة، وإنما يمتد إلى جميع مؤسسات المجتمع ونظمه بما في ذلك ما كان له صفة اجتماعية أو اقتصادية أو تعليمية أو علمية وما إلى ذلك، ومن ثم فإن قراءة باب «حكومة

الشورى» لا بد أن تكملها قراءة ما ورد بالكتاب متعلقاً بموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (من ص 53 إلى ص 72، ومن ص 332 إلى ص 337، وكذلك ما ورد في ص 486 إلى ص 489).

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أساس وجوب الشورى، كما يقرر الدكتور الشاوي وهو يؤكد ما ذهب إليه الإمام محمد عبده في هذا الموضوع (ص 53 - ص 58). ويرى أن تقويم المنكر الذي يرتكبه الحكام من أول الواجبات التي تفرضها الشورى. ويخلص إلى أن اعتبار منهج الشورى تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ يعني أن ديننا لا يجيز للفرد ولا للجماعة أن تقف موقفاً سلبياً من أي انحراف في المجتمع، بما في ذلك الظلم والانحراف الذي يرتكبه الحكام أو ممثلو السلطات (ص 54، ص 55).

ولكن ماذا عن كيفية تطبيق «الشورى» في نظام الحكومة الإسلامية؟ هذا هو السؤال المركزي الذي تحتاج الإجابة عليه إلى التفصيل والتأصيل، والتحديد والتدقيق. وفي هذا الخصوص، أعاد الدكتور الشاوي طرح ما قدمه حسن البنا من المبادىء الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكومة الإسلامية وهي «مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها» كما أشار إلى تأكيد السنهوري على سبق الفقه الإسلامي إلى المبادىء الديمقراطية المعاصرة مثل: سيادة الأمة، ومبدأ الفصل بين السلطات. وإضافةً إلى كل ذلك يرى الدكتور الشاوي أن من أهم أصول تطبيق الشورى في الحكم ما يلي:

أ ـ خضوع الحكومة لسيادة الشريعة، وذلك لأن الشورى ـ وهي أساس شرعية الحكومة ـ ملتزمة هي نفسها بسيادة الشريعة.

ب ـ اختلاف مبدأ سلطان الأمة في شؤون الفقه والحكم في النظام الإسلامي عن مبدأ «السيادة الشعبية» في النظم المعاصرة، لأن سلطان الأمة عندنا يخضع هو الآخر لسيادة الشريعة.

ج ـ إن مبدأ فصل السلطات مطلق في النظام الإسلامي، لأنه يقوم على الفصل العضوي بين النيابة عن الأمة في الشؤون السياسية، وبين النيابة عنها في مجال الفقه والتشريع.

د ـ إن النيابة عن الأمة في استنباط أحكام الفقه لا تعطي للمجتهدين ما يسمى

«سلطة تشريعية» بل تبقى مهمتهم علمية وآراؤهم «فتاوى» لا تلزم الأمة بالضرورة.

ومن ناحية أخرى ركّز المؤلف على الأساس التعاقدي «لحكومة الشورى» وقارن ذلك بفكرة العقد الاجتماعي التي تكلم عنها فلاسفة أوروبا ومفكروها، وأثبت أن أهم ما يميز الأساس التعاقدي لحكومة الشورى هو أنه تعاقد فعلي وواقعي وليس مجرد تعاقد افتراضي ـ كما في أوروبا ـ وأن الحاكم ـ أو الحكومة بل الدولة ذاتها ـ تطبق عليه جميع أحكام العقود بهذا الصدد وهو هنا «عقد البيعة».

وتنقسم عقود البيعة إلى أربعة أنواع هي: (البيعة كعقد اجتماعي ـ والبيعة كعقد دستوري ـ والبيعة كإجراء دستوري ـ والبيعة كإجراء إداري). ويخلص من مناقشة تلك الأنواع إلى القول بأن عقد البيعة الدستورية هو أساس شرعية السلطة ولا بد منه قبل الولاية لا بعدها كما كان يحدث في عصور الخلافة الناقصة (ص 436).

أما عن الرقابة على الحاكم والحكومة، فهناك ثلاث جهات تقوم بذلك هي: القضاء، والرقابة الشعبية، ورقابة نواب الأمة. ويؤكد المؤلف على أن الشروط المثالية المطلوبة في الحكام لا تغني أبداً عن الرقابة عليهم كما لا تغني عن وضع القواعد اللازمة لمحاسبتهم ومساءلتهم.

ويرى الشاوي أن النظام النيابي الإسلامي في المستقبل يجب أن يكون قائماً على أساس الفصل العضوي الواضح الصريح بين المجالس التي تتولى اختصاصات الفقه (استنباط الأحكام والقواعد المنظمة لمرافق الحياة العامة في المجتمع) والهيئات التي تتولى اختصاصات التنفيذ (وهم أهل الحل والعقد والمجلس النيابي).

ومن هنا يدعو إلى قيام مجلسين مستقلين الأول هو مجلس الاجتهاد (وهو يضم الفقهاء والعلماء. ومهمتهم استنباط الأحكام والقوانين من الشريعة) والثاني هو المجلس السياسي (وهو يضم نواب الأمة من أهل الحل والعقد) (ص 473) ولكننا نرى أن هذه الفكرة لم توف حقها من البحث، بل تركها الدكتور الشاوي بعد أن طرحها دون أن يعمقها ويزيدها تفصيلاً ووضوحاً، وهو ما ينتظر منه، كما يجب أن تنهض به جهود أخرى لتتضافر مع ما بذله الدكتور الشاوي.

خامساً: مستقبل الشورى في تحقيق النهضة والوحدة:

لاتزال قضية «النهضة الشاملة» هي أم القضايا التي انشغل بها الفكر العربي الإسلامي منذ مائتي عام تقريباً. وقد فشلت كافة محاولات تحقيقها من خلال الأفكار والرؤى السائدة وظل المشروع الإسلامي وحده مبعداً عن الساحة، ومحارباً من الخارج والداخل في آن واحد، بالرغم من أنه هو الوحيد من بين كل مشاريع النهضة الذي يملك المؤهلات اللازمة لتحقيق النهضة.

ونظراً لخطورة هذه القضية، ومركزيتها في المشروع الإسلامي، فإن الدكتور الشاوي قد أفرد لها قسماً كبيراً في كتابه تصل صفحاته إلى مائتين وخمس وسبعين صفحة (من ص 551 إلى ص 827) ورَبَطَها ربْطاً وثيقاً بموضوع الشورى، وفي رأيه أن «الشورى هي بداية الطريق إلى النهضة الصحيحة لهذه الأمة على أساس الالتزام بشريعتها التي كانت منذ فجر الإسلام أساس نهضتها ووحدتها وتضامنها» (ص 551). ويرى أيضاً أن الارتباط بين الشريعة والشورى والحرية والنهضة والوحدة ـ وهي مرتكزات المشروع الإسلامي ـ هذا الارتباط، هو الذي يفسر لنا ما نشاهده اليوم من إصرار أعدائنا على مقاومة كل اتجاه لتمكين شعوبنا من ممارسة حريتها في الشورى، وتشجيع الحكومات التي تستذل شعوبها وتحرمها من حريتها، وذلك حتى لا تقوم لشعوبنا ولا لمجتمعاتنا قائمة ولا تتحقق نهضة.

إن مستقبل الشورى يبدأ بتطبيق الشريعة الإسلامية، لأنها ـ كما يؤكد الدكتور الشاوي مراراً وتكراراً ـ مصدر الشورى وهي التي تستمد منها أحكامها كما أن مبادئها وأصولها هي المحور الذي يستقيم حوله التشاور وتدور حوله الشورى.

ويتناول الدكتور الشاوي قضايا كثيرة وجوهرية في واقعنا الراهن، ويربط حلها في الحاضر والمستقبل بالشورى والشريعة. ومن أهم تلك القضايا قضية التعدد والتجزئة القطرية باسم القومية والاستقلال والسيادة (من ص 583 إلى ص 615، ومن ص 643 إلى ص 649)، ويرى أنه لو طبقت الشورى لاختارت شعوبنا العربية الإسلامية الوحدة والتضامن بلا تردد. ولذلك فإن الحكام الذين يقاومون الشورى وشريعتها إنما يحولون بين شعوبهم وآمالها في الوحدة والنهضة.

وفي هذا السياق يتناول قضية التكتلات والتحالفات الإقليمية والعالمية، ويبين كيف أن الواقع أصبح يفرضها فرضاً، كما يبين خطر التكتلات التوسعية التي تقودها الدول الكبرى، وبصفة خاصة الولايات المتحدة، ويشير إلى الوحدة الأوروبية، والظاهرة الصينية كقوة لها وزنها في السياسة العالمية، وينتهي من ذلك إلى تأكيد طريقنا الخاص في «الوحدة الإسلامية» إذ هي الطريق الوحيد للخروج من التبعية، والفكاك من أسر السيطرة الأجنبية، ولا يمكن لتلك الوحدة أن تتحقق إلا إذا طُبقت شريعة الشورى ومارست الأمة حريتها، وفي هذه الحالة لن تقتصر إيجابيات الشورى على الأمة الإسلامية وحدها، بل إنها ستقود إلى إفادة البشرية كلها بتحقيق الوحدة الإنسانية (ص 686 ـ ص 694).

وطالما أن مستقبل الشورى يبدأ بتطبيق الشريعة، كما يقول الدكتور الشاوي، فإن أول ما يترتب على ذلك هو عودة «الفقه» إلى ممارسة دوره في التأصيل والتفريع والاجتهاد واستنباط أحكام جديدة للقضايا المستحدثة. ومن أولى أولويات الاجتهاد والعمل في هذا المجال ضرورة صياغة «دستور الشورى». ويقدم المؤلف مجموعة من المبادىء الأساسية التي يجب أن يقوم عليها هذا الدستور أهمها: تحجيم سلطة الدولة، وحصر ولاية الحكام في السلطة التنفيذية وحدها، وحرمانها من التدخل في التشريع والفقه حتى لا تتحول إلى حكم شمولي مستبد، وتبقى «السيادة الأولى للشريعة ومصادرها السماوية التي تعتبر دستور المجتمع وهذا هو المعنى المقصود من شعار: «القرآن دستورنا» (ص 778).

وفي ظل الشورى لن يقتصر دور الفقه على التأصيل والتفريع لقضايا المجتمع وشؤونه الداخلية ـ وفي مقدمتها دستور الشورى ذاتها ـ وإنما يتناول الشؤون الخارجية الدولية، فيما بين المسلمين (في واقعهم الدولي الراهن) وفيما بينهم وبين غيرهم من الدول الأجنبية. ويختتم الدكتور الشاوي بطرح رؤية جديرة بالاهتمام والمتابعة والبحث فيما يتعلق بدور الفقه الإسلامي في القانون الدولي العالمي، وحقوق الإنسان. ويرى ـ وهو محق ـ أنه لا يجوز في ظل سيادة الشريعة في المستقبل وفي ظل «الشورى» أن يبقى القانون الدولي الحالي وهو مبني على النظريات الأوروبية التي تجعل القانون من صنع الدولة، ومن ثم معبراً عن سيادتها، ولا بد أن يكون القانون الدولي متحرراً مما يسمونه سيادة الدولة في النظم الأوروبية، طالما أن الشريعة تعتبر «الدولَ» ـ مثلها مثل الأفراد

والهيئات الأخرى ـ خاضعة لأحكامها وملتزمة بمبادئها.

ولا شك أن تلك القضية هي من القضايا المحورية، وتحتاج إلى مناقشات موسعة وكما يقول الدكتور الشاوي « إن هدفنا من إنشاء قانون دولي إسلامي هو إعادة الاعتبار والسيادة لمبادئنا الإنسانية، ولما تقرره شريعتنا من حماية لحقوق الأفراد الأساسية وحرياتهم كأفراد وشعوب، وضمان المساواة الإنسانية للجميع، والقضاء على ظاهرة العبودية الجديدة التي تتعارض مع ما قرره الإسلام من تحريم استعباد البشر للبشر. هذا هو ما ينتظره العالم من القانون الدولي الإسلامي في المستقبل» (ص 827).

كلمة ختامية:

إن مشكلة الشورى ليست في وجوبها أو عدم وجوبها، وإنما المشكلة الحقيقية هي تزييفها باستعمال العنف والإكراه والتزوير من جانب المستبدين للتهرب من جديتها، وتعطيل الالتزام بها والتعالي على الخضوع لقراراتها.

إن مشكلة الشورى أيضاً ليست بنت اليوم في تاريخنا، فهي قد عُطلت باعتبارها أساساً لولاية الحكم منذ عهد الأمويين ومن بعدهم؛ ممن لجأوا إلى استعمال السيف والتهديد بالإكراه للحصول على البيعة من أهل الحل والعقد، وأهل الشورى، ومازال هذا الأسلوب هو الذي يسلكه المستبدون في العصور الأخيرة لفرض نظام الحزب الواحد، وقصر الترشيح على أعوانهم وأنصارهم، وتزوير الانتخابات وتزييف نتائجها لمنع مشاركة من يخشون معارضتهم في المجالس النيابية.

والكتاب الذي قدمناه مهم لأنه يطرح القضية بكل ما لها من ثقل وعمق. ومهم لأنه إسهام جدي في الجدل حول الحاضر والمستقبل بالنسبة لمجتمعاتنا العربية والإسلامية، وبالنسبة للعالم كله.

المسهمون في هذا العدد

W. Montgommery Watt

مستشرق بريطاني. اشتهر بأبحاثه في التاريخ العقدي والفكري والثقافي والحضاري للإسلام؛ بحيث اعتُبر في الستينات والسبعينات كبير رجالات الاستشراق لحقبة ما بعد الحرب الثانية. وظلَّ حتى الثمانينات أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة Edinburgh باسكتلنده. وهو في الأصل من رجالات الكنيسة الإنجيلية. ترك زُهاء الثلاثين كتاباً، ومئات المقالات في المجلات الاستشراقية، وأعمال المؤتمرات. من كتبه المهمة: محمد في مكة، ومحمد في المدينة (مجلَّدان)، والقرآن والدراسات القرآنية (مجلدان)، والجبر وحرية الإرادة في الإسلام المبكِّر، والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، والفكر الإسلامي: حقبة التكون، والفكر السياسي الإسلامي، وأثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الاوروبية، والإسلام والتوحُّد الاجتماعي.

Wilferd Madelung

أستاذ الدراسات الإسلامية بالمعهد الشرقي بجامعة أوكسفورد ببريطانيا. اشتهر ببحوثه في التاريخ الفكري للإسلام، والفِرَق الإسلامية؛ وبخاصةٍ الإسماعيلية والزيدية والخوارج. أهمّ مؤلَّفاته أُطروحته للدكتوراه بعنوان: القاسم بن إبراهيم الرسّي وعقيدة الزيدية. وجُمعت بحوثه في التشيع في مجلّدٍ، كما صدر له مؤلَّفٌ عن الفِرَق الإسلامية في إيران في العصور المبكِّرة. كما أنه نشر وحقَّق نصوصاً مهمةً في الاعتزال، وتاريخ الزيدية، وعقائدها.

سعيد بنسعيد العلوي

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس، بالرباط، المغرب. صدر له: الفقه والسياسة عند الماوردي، والخطاب الأشعري (الذي نشرت مجلة **الاجتهاد** مداخلاتٍ حوله في عددها التاسع عشر)، والاجتهاد والتحديث. وله بحوثٌ ودراساتٌ في التاريخ الفكري العربي الحديث.

علي زيعور

أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية. اشتهر ببحوثه ودراساته في الجوانب النفسية والتربوية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي قديمة وحديثة. كما نشر نصوصاً عربيةً في سلسلةً حول المسائل التربوية وآدابياتها العربية.

أبو بكر أحمد باقادر

أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدّة، المملكة

العربية السعودية. له بحوثٌ نظريةٌ وميدانيةٌ في المجال الاجتماعي والإثنولوجي. كما قام بترجمة عدة كتبٍ عن الإنجليزية في المجالات الأدبية، والسوسيولوجية، والانثروبولوجية.

عبد اللطيف حسني

أستاذٌ جامعيٌ مغربيٌ. له دراسةٌ ضخمةٌ عن الناصري صاحب الاستقصا. كما نشر بحوثاً في المجلات العلمية تدور بين التاريخين الوسيط والحديث للمغرب.

إبراهيم البيومي غانم

أستاذٌ جامعيٌ مصري. نشر بحوثاً في مجال العلوم السياسية. وله دراساتٌ في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

نادر سراج

أستاذ الدراسات الألسنية، بكلية الآداب، بالجامعة اللبنانية. نشر بحوثاً في الألسنية التطبيقية، وألسنية أندريه مارتينيه. وله عنايةٌ باللهجات واللغة المحكية.

الحسين بولقطيب

أستاذ التاريخ الإسلامي الوسيط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة شُعيب الدُكالي - الجديدة - المغرب. له بحوثٌ مستفيضةٌ في المجلاّت العلمية في تاريخ المغرب، في المرحلتين: الوسيطة والحديثة.

محمَّد نور الدين أفّايه

باحثٌ مغربيٌ. له عنايةٌ بالفكر الفلسفي الغربي والعربي واهتمامٌ نقديٌ بالفكر العربي الحديث والمعاصر. صدر له حديثاً كتابٌ بعنوان: المتخيلٌ والتواصل.

مصطفى النيفر

باحثٌ تونسي. له اهتمامٌ وبحوثٌ في التاريخ الفلسفي العربي، وفي عصر النهضة العربية.

محمد بن المقدّم

باحثٌ مغربيٌ. نشر بحوثاً في الفكر العربي الحديث. وله اهتمامٌ بالتيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

عدنان حمود

باحثٌ لبناني. حاصلٌ على الدكتوراه في العلوم الاجتماعية. له بحوثٌ ميدانية حول سوق العمل، واستفتاآت الرأي العام. كما له متابعاتٌ في المجال الثقافي.

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

* * *

فكرة التاريخ والكتابة

التاريخية العربية

* * *

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي

في المجال العربي الإسلامي

* * *

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد

حديث المسيحية والإسلام

* * *

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الارض العربية

* * *



صدر حتى الآن من مجلة الاجتهاد

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (2)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (3- 4)

هموم الحاضر والمستقبل

* * *

السلطة

الفكرة والبنية في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4-5)

* * *

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

* * *

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي (1)

* * *

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي II

* * *


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كل مجتهدٍ مُصيب

«... الذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنه ليس في الواقعة التي لا نصَّ فيها حكمٌ معيَّنٌ يُطلَبُ بالظن. بل الحكم يتبع الظن. وحكمُ الله تعالى على كل مجتهدٍ ما غلب على ظنه.. وأمّا القائلون بأنّ المُصيب واحد فقد اتفقوا على أنّ فيه حكماً معيناً لله تعالى. ولكن اختلفوا في أنه هل عليه دليلٌ أم لا؟ فقال قومٌ: لا دليل عليه... وقال آخرون بل عليه دليلٌ قطعي أو ظني... والمختار عندنا - وهو الذي نقطع به ونخطِّىء المخالف فيه: أن كلّ مجتهدٍ في الظنيات مُصيب، وأنها ليس فيها حكمٌ معيَّنٌ لله تعالى...».

أبو حامد الغزالي: المستصفى في الأصول
م2، ص 363



سعر العدد
• لبنان 4000 ل.ل. • سوريا 75 ل.س. • الأردن 2 دينار • العراق 25 دينار • الكويت 2 دينار • الامارات العربية 20 درهماً • البحرين 3 دنانير • قطر 25 ريالاً • السعودية 25 ريالاً • عمان 5 ريالات • الجمهورية اليمنية 40 ريالاً • مصر 5 جنيهات • السودان 50 جنيهاً • الصومال 75 شلناً • ليبيا 5 دنانير • الجزائر 25 ديناراً • تونس 2,5 دينار • المغرب 25 درهماً • موريتانيا 250 أوقية • تركيا 10000 ليرة • قبرص 5 جنيهات • فرنسا 30 فرنكاً • ألمانيا 18 ماركاً • إيطاليا 10000 لير • بريطانيا 5 جنيهات • سويسرا 15 فرنكاً • هولندا 25 فلورن • النمسا 109 شلنات • كندا 14 دولاراً • أميركا وسائر الدول الأخرى 12 دولاراً.